Eugen Lemberg

Der geistige Wandel im Marxismus-Leninismus Ostmitteleuropas*)

Wenn von einem Wandel im Marxismus-Leninismus Ostmitteleuropas die Rede ist, dann denken wir heute meist an die bekannten Auflockerungserscheinungen im Ostblock: an den Alleingang Jugoslawiens, an die Schwierigkeiten der wirtschaftlichen Koordinierung der Ostblockstaaten durch das Comecon, an die Politik der nationalen Unabhängigkeit, wie sie Rumänien betreibt. Wer den Blick mehr auf die geistigen Vorgänge richtet, der versteht darunter die Unzufriedenheit der Arbeiter, Studenten und Intellektuellen, die sich im polnischen Oktober und im ungarischen Aufstand von 1956 entlud, und ist vielleicht geneigt, in all dem Anzeichen einer Abwendung vom Kommunismus, einer Hinneigung zu westlichen Lebensformen, Gesellschafts- und Regierungssystemen zu sehen.

Von all diesen Motiven einer Abkehr vom Kommunismus, die es in Ostmitteleuropa sicher gibt, soll hier aber nicht die Rede sein. Wer die weitgehende Verklammerung kennt, die dem Kommunismus in ganz Osteuropa mit dem Nationalismus der dortigen Völker inzwischen gelungen ist, wird diese Abkehr vom Kommunismus ohnehin skeptisch beurteilen. Es geht vielmehr um den geistigen Wandel *innerhalb* des Kommunismus.

Dieser innermarxistische Wandel nämlich könnte — statt jener Auflösung und Abkehr, mit der sich westliche Beobachter gern trösten — vielmehr einen Anpassungsvorgang bedeuten, der den Kommunismus Ost- und Ostmitteleuropas aus seiner durch Stalin heraufbeschworenen Isolierung herausführt, in der geistigen Welt, in der Wissenschaft und Philosophie des Westens wieder salonfähig macht und ihn eben dadurch — wenn auch in veränderter Gestalt — als ein mittragendes Element der kommenden Epoche konserviert.

Das ist Grund genug, neben und an Stelle jener spektakulären Erscheinungen der Krise und der Auflockerung den geistigen Wandel ins Auge zu fassen, den der Marxismus-Leninismus seit seiner Machtausbreitung über Ostmitteleuropa erlebt. Seine extremen Ausprägungen sind unter dem Namen Revisionismus bekannt. Aber es gibt — wie wir das aus der Geschichte etwa der Reformation kennen — fließende Übergänge

* Der Vorabdruck dieses Vortrages, der im Rahmen der von der Studiengesellschaft für Fragen mittel- und osteuropäischer Partnerschaft veranstalteten Vierten Internationalen Konferenz in Wiesbaden vom 6. bis 9. September 1966 gehalten wurde, erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Autors und des Generalsekretärs der Deutschen Stiftung für Europäische Friedensfragen e.V., Prof. A. Domes.

von Lehrmeinungen, die sich durchaus im Rahmen der Orthodoxie bewegen, bis zu jenen Häresien, die den Bruch mit der Kirchenleitung nicht scheuen und im Marxismus-Leninismus als Revisionismus verurteilt werden.

Für das Studium dieser im Revisionismus gipfelnden Gedankengänge und Auseinandersetzungen sind die Intellektuellen der ostmitteleuropäischen Völker höchst aufschlußreich. Es war nämlich, nach allen geschichtlichen Erfahrungen aus ähnlichen Situationen, bei der Ausbreitung des Marxismus-Leninismus über Ostmitteleuropa gar nicht anders zu erwarten, als daß er im Denken der dortigen, durch tausend Jahre abendländisch erzogenen Völker ein anderes Gesicht annehmen würde, als er es inzwischen in Rußland — ausgerechnet in seiner damals gültigen stalinistischen Ausprägung — zur Schau trug. Auf die europäische Antwort dieser Völker, auf eine gewisse Re-europäisierung des Marxismus, auf die Wiederentdeckung einzelner seiner ursprünglichen Motive konnte man gespannt sein. Und in der Tat: genau dies ist bei der Rezeption des Marxismus durch die geistigen Schichten der ostmitteleuropäischen Völker — soweit eine solche überhaupt stattfand — eingetreten.

So erstaunlich parallel die Entwicklung auf allen Gebieten des geistigen Lebens, im Geschichtsbewußtsein, in der Dichtung und Kunst, im Bildungswesen etwa verläuft — ein Zeichen dafür, daß es sich hier nicht um einen Streit von Philosophie-Professoren handelt, sondern um einen Trend des gesamten geistigen Lebens —, so soll hier doch zunächst und vor allem von der Auseinandersetzung im inneren Bereich der marxistischen Philosophie und Ideologie die Rede sein.

Zunächst müssen wir uns — um den Stellenwert der zu behandelnden Auseinandersetzungen zu bestimmen — vergegenwärtigen, daß sich Niveau und Methode der ideologischen und wissenschaftlichen Argumentation im Marxismus-Leninismus Ost- und Ostmitteleuropas — wenigstens in bestimmten Teilbereichen — charakteristisch gewandelt haben. Wir können heute nicht mehr — wie das in Kreisen der westlichen Wissenschaft lange üblich war — alle Äußerungen auch der sich zum Marxismus bekennenden Wissenschaft dieses Raumes einfach als ideologiegesteuert, unwissenschaftlich, als bloße Propaganda abtun. Nach einer Welle von wissenschaftlich wenig qualifizierten Agitatoren in der Philosophie, Geschichtsforschung, Literaturwissenschaft etwa ist hier in den letzten zehn Jahren eine jüngere Generation qualifizierter Denker und Forscher auf den Plan getreten, die sich — methodologisch besser geschult als jene ersten Pioniere des Marxismus-Leninismus und offensichtlich bestrebt, in ihrer Disziplin auch von der nichtmarxistischen Wissenschaft ernstgenommen zu werden — schon im Stil, aber auch in den Argumenten an den Standard der westlichen Wissenschaft angepaßt haben. Bei allem Festhalten an den Grundpositionen und Kategorien des Marxismus streben sie doch nach einer freieren Diskussion, nach einer Selbständigkeit im Denken und sind darin bereit, bis an den Rand der Orthodoxie, ja bis zum Widerspruch mit ihr zu gehen, sich also dem Vorwurf des Revisionismus auszusetzen. Die dadurch heraufbeschworene Problematik, hinter der man eine innermarxistische Entwicklung, einen Wandel, zumindest vermuten kann, möchte ich nun-



mehr an der Auseinandersetzung über *drei zentrale Themen*, Grundprobleme des marxistischen Selbstverständnisses in der marxistisch-leninistischen Philosophie- und Ideologie-Diskussion Ostmitteleuropas beleuchten.

1. Zunächst am Verhältnis des philosophischen Denkens zur Ideologie, und das bedeutet: am Wandel des Ideologiebegriffs.

Er läßt sich am besten an der polnischen Philosophie zeigen; denn in der Ideologie-Diskussion, die gegen und um 1960 ganz Ostmitteleuropa erregt hat, spielten besonders die jüngeren marxistischen Philosophen in Polen eine wichtige Rolle.

Der hochstehenden, international anerkannten polnischen Philosophie gegenüber hatte es der Marxismus-Leninismus nach 1945 nicht leicht, als er — wie überall in Ostmitteleuropa — zu Beginn der fünfziger Jahre von jungen, meist philosophisch kaum vorgebildeten Ideologen, Wissenschaftlern und Journalisten vertreten, in die Redaktionen der philosophischen Zeitschriften und in die wissenschaftlichen Institutionen, zumal in die nach Moskauer Muster neu gegründete Akademie der Wissenschaften, eingeführt wurde. Er wurde als Philosophie gar nicht ernst genommen. Er erschien als eine Ideologie, die von festgelegten, nicht nachzuprüfenden Thesen aus alle Fragen des Lebens, der Natur und der Gesellschaft zu klären und für die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung die einzig richtigen Anweisungen zu geben beanspruchte. Als Philosophie beruhte dieser Marxismus-Leninismus auf einem Stand des 19. Jahrhunderts, von den — wenn auch divergierenden — Schulen der Fachphilosophie weit überholt.

Mehrere Umstände verschafften ihm trotzdem Gehör und Respekt. Einmal die reale Macht der Partei, die bewährte Marxisten-Leninisten auf philosophische Lehrkanzeln setzen und Andersdenkende davon — wenigstens zeitweilig — entfernen konnte.

Es wäre freilich falsch, die Durchsetzung der marxistisch-leninistischen Philosophie in Polen nur auf den Druck der Partei zurückzuführen, der sich natürlich in den Jahren vor 1956 rigoroser auswirkte als nachher. Ob auf dem Niveau der modernen Fachphilosophie oder nicht: Der Marxismus-Leninismus beantwortete Fragen, die die Gesellschaft der Philosophie seit jeher zu stellen pflegt, von denen sich aber die Fachphilosophie aus Gründen der erkenntnistheoretischen Methode und der wissenschaftlichen Strenge zurückgezogen hat. Mögen diese Antworten auch Sache des Glaubens sein und nicht der Wissenschaft: Die orthodoxe marxistisch-leninistische Philosophie beansprucht sie als beweisbar und von ihr bewiesen.

Gegen diesen Anspruch nun richtet sich die Kritik einiger jüngerer, marxistisch-leninistisch geschulter Philosophen. Vor allem Leszek Kolakowski hat sie formuliert. Sein Buch, auf deutsch unter dem Titel „Der Mensch ohne Alternative“ (München 1960) bekannt, setzt die Funktionen von Glaube und Wissen voneinander ab. Ähnlich wie Ernst Bloch und Georg Lukács bejaht er dabei den Marxismus, aber eben als einen Glauben, als ein System von Werten und Normen, ohne das keine Gesellschaft leben kann, aber nicht als Wissenschaft.

Kolakowski ist nicht der einzige, der diese Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft getroffen hat. Sein polnischer Kollege Julian Hochfeld hat zu dem Problem Stellung genommen. Adam Schaff, bis heute als der Repräsentant der polnischen marxistischen Philosophie anerkannt, hat von einem orthodoxeren Standpunkt aus Kritik geübt. Die Diskussion um den polnischen Revisionismus hat sich zunächst weitgehend auf dieses Thema des Ideologiebegriffs konzentriert. Daß dieses Thema nicht die Polen allein interessiert, zeigt die Stellungnahme des Jugoslawen Mihailo Marković in einer Abhandlung „Wissenschaft und Ideologie" (1959).

Man sieht: Der Marxismus-Leninismus ist damit in eine entscheidende Phase der *Entwicklung seines Ideologiebegriffs* eingetreten. Von der ursprünglichen Marx-Engelsschen Ideologielehre in der „Deutschen Ideologie" ausgehend, die die Ideologie als „falsches Bewußtsein", als zweckhafte Verfälschung der Wahrheit definierte, hat sich der Marxismus nicht als Ideologie, sondern als Wissenschaft verstanden und proklamiert. Inzwischen aber ist klar geworden, was schon Karl Mannheim in seinem berühmten Buch „Ideologie und Utopie" formulierte, daß auch der Marxismus gerade mit seinem Anspruch, Wissenschaft zu sein, vor allem aber mit seiner Absicht, die Welt umzugestalten, nicht nur zu erklären, selber eine Ideologie ist.

Kolakowski definiert das als eine „Evolution des Marxismus zur Ideologie". Denn, so formuliert Marković, „ein Bewußtsein, das nicht bei der Feststellung von Tatsachen stehenbleibt, . . . sondern auch etwas will . . ., ein solches Bewußtsein ist nicht rein wissenschaftlich . . ., sondern . . . ideologisch". Aber Kolakowski geht über die Ideologienlehre auch der westlichen Wissenssoziologie hinaus. „Der Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft ist nicht der Unterschied zwischen Lüge und Wahrheit. Sie unterscheiden sich durch ihre soziale Funktion und nicht durch den Grad ihrer Wahrhaftigkeit." Die Ideologie dient nach ihm einer sozialen Gruppe zur Organisierung der Werte, „die notwendig sind, damit die Gruppe erfolgreich tätig sein kann". Denn: „Die Kenntnis der Wirklichkeit an sich kann niemanden zum Handeln veranlassen."

Das alles bedeutet eine Erweiterung und Objektivierung des Ideologiebegriffs, wie sie — mutatis mutandis — auch im westlichen Denken vor sich geht. Vor allem geht es den polnischen Revisionisten um die Verminderung des ideologischen Drucks im wissenschaftlichen und künstlerischen Leben und um die Durchsetzung eines gewissen Pluralismus. Die Wissenschaft werde sich nach und nach vom Druck der Ideologie befreien, sagt Kolakowski: „In Polen wurde ihr Druck auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ausgeschaltet, auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens in großem Maße eingeschränkt." Natürlich könne künstlerische Tätigkeit ohne ideologische Inspiration nicht existieren: Aber Inspiration sei etwas anderes als die Leitung durch eine politische Organisation.

Kolakowski und Hochfeld gehen so weit, dem „institutionellen Marxismus", wie sie die von der Parteiorthodoxie dargestellte ideologische Apparatur nennen, einen „intellektuellen Marxismus" gegenüberzustellen, der, von den revisionistischen Philo-

sophen und Intellektuellen getragen, dem Marxismus insgesamt neue Perspektiven der Glaubwürdigkeit und Weltläufigkeit eröffne.

Die ganze hier angedeutete Diskussion über den Ideologiebegriff und den ideologischen Charakter des Marxismus-Leninismus, ebenso wie die Unterscheidung von Ideologie (als Glaubenslehre) und Wissenschaft, ist für den Kommunismus von zentraler Bedeutung. Sie spielt in seiner Entwicklung eine ähnliche Rolle wie für die Kirche im 16. Jahrhundert die Frage, ob sich die Sonne um die Erde bewege oder die Erde um die Sonne. Wie damals die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre von dem Festhalten am Geozentrismus abzuhängen schien, so scheint den kommunistischen Parteiführungen von heute der Glaube an die Überlegenheit des Kommunismus über die Religionen und Ideologien der übrigen Welt von der These abzuhängen, daß er — im Gegensatz zu ihnen allen — beweisbare Wissenschaft ist.

Kolakowski ist zwar nicht verbrannt worden wie Giordano Bruno. Er und Hochfeld konnten ihren Revisionismus noch lange in Schrift und Funk verkünden. Trotzdem war der Partei die Rechtgläubigkeit in dieser Frage wichtig genug, um Kolakowski schließlich kaltzustellen, zuletzt sogar aus der Partei auszuschließen.

1963 konnte man vor allem in Polen von einer ideologischen Gegenoffensive der Partei sprechen, als der Parteichef Gomulka den Revisionismus zwar als Hauptgefahr proklamierte, zugleich aber hervorhob, er sei an einigen Abschnitten der ideologischen Front faktisch zerschlagen. Andere rühmten das energische Einschreiten der Partei gerade gegen die These vom Widerspruch zwischen Ideologie und Wissenschaft und gegen die Unterscheidung zwischen intellektuellem und institutionellem Marxismus, die unfruchtbar geblieben sei. In der offiziellen Sprachregelung ist nach wie vor von der „wissenschaftlichen Weltanschauung" die Rede, womit allein der Marxismus-Leninismus im Gegensatz zu allen anderen Ideologien und Religionen gemeint ist.

Trotzdem sind gerade solche europäischen Erfahrungen wie die Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft, mit anderen Worten: zwischen Glauben und Wissen, nicht aus der Welt zu schaffen, schon gar nicht aus den Köpfen der Intellektuellen Ostmitteleuropas, für die diese Unterscheidung doch zugleich auch einen Beweis ihres europäischen Denkens bedeutet. In ihrem Kreis haben die Redewendungen von der „wissenschaftlichen Weltanschauung" einen rein deklamatorischen Charakter angenommen. Man gebraucht sie, wenn es sein muß, in jener zwieschichtigen Selbstdarstellung, die schon Czeslaw Milosz um 1950 beschrieben hat, aber man nimmt sie nicht mehr ernst. Ohne aus dem Marxismus-Leninismus auszutreten oder gegen ihn zu revoltieren, hat man so begonnen, ihn zu humanisieren und zu europäisieren.

2. Gerade um 1963, während jener ideologischen Gegenoffensive der Partei-Orthodoxie, waren die Intellektuellen Ostmitteleuropas von einem zweiten Diskussionsthema fasziniert, das seither ebenfalls zum festen Bestand der innermarxistischen Auseinandersetzung in diesem Raum gehört. Das war die Frage, ob auch in sozialistischen Ländern antagonistische Gegensätze, Irrtümer, Mißstände, Fehlentwicklungen mög-

lich sind, zumal doch an all dem der Kapitalismus schuld sei, weshalb solche Erscheinungen mit dem Übergang zum Sozialismus automatisch aufhören müßten.

In dieser Diskussion sind die pragmatisch denkenden Tschechen stärker hervorgetreten, und sie steht als ein Hauptproblem hinter der berühmten Kafka-Konferenz in Liblitz bei Prag 1963. Wenn ich dabei von einigen Aufsätzen des tschechischen marxistischen Philosophen Karel Kosík ausgehe — er wird in anderem Zusammenhang noch zu erwähnen sein —, so nicht, weil er der einzige wäre, der zu diesem Thema eine freiere, den Marxismus weiterentwickelnde Auffassung vertritt. Diese Auffassung ist vielmehr charakteristisch für die jüngere Generation der Intellektuellen in ganz Ostmitteleuropa, die sich vom Dogmatismus oder Personenkult zu distanzieren sucht.

Im Zeitalter des Dogmatismus und Personenkults habe man, sagt Kosík schon 1957, alle jene Spannungen, Irrtümer und Fehlentwicklungen in sozialistischen Ländern nur als Einwirkungen von außen, als Ergebnisse der Tätigkeit von Agenten aus den kapitalistischen Ländern interpretiert, in denen solche Erscheinungen allein noch vorkommen könnten. Mit dieser Vorstellung habe der Marxismus-Leninismus in seiner stalinistisch-dogmatischen Periode und auch noch im Anfangsstadium der Ära Chruschtschow, den Charakter einer Utopie erhalten, die es eben, als des wahren, realistischen Marxismus unwürdig, zu überwinden gilt. Nun erscheint die sozialistische Wirklichkeit vor den Augen der Marxisten Ostmitteleuropas ganz anders, als sie damals von der Sowjetunion aus den Völkern zum Glauben vorgestellt worden war: Sie wird realistisch gesehen, mit Problemen und Gegensätzen, mit Fehlern und negativen Seiten behaftet wie jede andere menschliche Gesellschaft, ein Gegenstand, bedürftig und würdig, an seiner ständigen Vervollkommnung zu arbeiten, menschlich im Sinne des europäischen Humanismus, und darum auch, hinsichtlich der Ziele und Methoden, pluralistisch.

Dies nun bedeutet — man muß sich das vergegenwärtigen — den Verzicht auf die große Verheißung, mit der der Kommunismus bei seiner Machtergreifung in Osteuropa und bis zu Chruschtschows genau datierter Eschatologie vom Anbruch der klassenlosen Gesellschaft des Endzeitalters operiert hat. Die nüchternen Tschechen, die während ihrer nationalen Wiedergeburt im 19. Jahrhundert gelernt haben, mit einem Geschichtsbild ohne Eschatologie auszukommen, stellen die Hegelsche, Marxsche, Leninsche und noch Chruschtschowsche Heilslehre, ihr ideales Endzeitalter kurzerhand über Bord werfend, auf den Boden der Tatsachen, auf dem sich ein sozialistisches Gemeinwesen von allen übrigen Gesellschaftsformen zwar nach System und Methode, aber nicht grundsätzlich, nicht soziologisch und anthropologisch, unterscheidet. Dies wiederum ist eine Umorientierung, nicht weniger tiefgreifend als jene, die die ersten Christen zu vollziehen hatten, als klar geworden war, das Weltende würde zu Zeiten der gerade lebenden Generation nicht eintreten und man würde sich auf lange Epochen irdischer Unzulänglichkeiten und Kämpfe einzurichten haben. Nicht umsonst heißt ein Buch des zitierten Karel Kosík: Dialektika Konkrétního (Die Dialektik des Konkreten, Prag 1963).

Die so von Kosík und vielen anderen befürwortete realistische Sicht der sozialistischen Gesellschaft bedeutet aber zugleich noch etwas anderes, nämlich den Weg des Marxismus zurück in die internationale Diskussion. Mit Dogmatikern, die die sozialistischen Systeme als unfehlbar und problemlos aus der übrigen Welt herausnahmen, war eine solche Diskussion nicht möglich. Nun ist aber unter den Intellektuellen Ostmitteleuropas überall ein leidenschaftliches Streben zu spüren, aus dieser geistigen Isolierung heraus wieder in das Gespräch mit der übrigen Welt zu kommen; das bedeutet vor allem mit der geistigen Welt des Westens, aus der sich ja die Völker Ostmitteleuropas noch keineswegs zurückgezogen haben.

Die besten Köpfe der jüngeren Generation besonders Ostmitteleuropas sehen sich mit dieser realistischen Sicht auch der sozialistischen Gesellschaft als Schrittmacher auf dem Weg des Marxismus in eine früher einmal innegehabte, durch den stalinistischen Dogmatismus verlorengegangene Weltoffenheit und Entwicklungsfähigkeit, die im Grunde sein besseres Erbe und seine Bestimmung seien. Nur in der aufgeschlossenen Diskussion mit anderen, auch nichtsozialistischen Denk- und Gesellschaftssystemen erblicken sie die Gewähr für eine Bewährung und Zukunft des Sozialismus.

Ein klassisches Beispiel für das gemeinsame Grundproblem, in das alle Diskussionen, welcher Thematik auch immer, einmünden — nämlich in das Verhältnis einer realistisch gesehenen sozialistischen Gesellschaft zur nichtsozialistischen Welt — ist die bekannte Kafka-Diskussion auf Schloß Liblitz bei Prag im Jahre 1963 und ihre Fortsetzung in den an sie anschließenden Berichten und Veröffentlichungen.

Wie dort die konservativen Vertreter aus der DDR, so hat nachher Alfred Kurella, bekannter Kulturpolitiker der SED, das orthodoxe Prinzip vertreten: Im sozialistischen System gebe es keine „Entfremdung“ mehr; folglich habe Franz Kafka den Marxisten nichts zu sagen. Gegen diesen Standpunkt polemisiert der Prager Germanist Eduard Goldstücker. Er bezichtigt Kurella des Konservativismus und fordert ein ganz neues Verhältnis zur westlichen, nichtsozialistischen Welt. Ein Hauptfehler des Personenkults habe darin bestanden, daß der ideologische Kampf als notwendig proklamiert, aber nach Möglichkeit vermieden worden sei. Man habe damals die seit Jahrzehnten im Gang befindliche Entwicklung in der nichtsozialistischen Welt einfach nicht zur Kenntnis genommen; man habe sich mit ihrer pauschalen Ablehnung begnügt und sich in eine Maginotlinie der Macht zurückgezogen, im Vertrauen darauf, daß diese ideologische Auseinandersetzung eines Tages ohnehin mit anderen als ideologischen Mitteln entschieden werden würde. Bei der Diskussion um Kafka und um die marxistische Erneuerung handele es sich nach dem französischen Kommunisten Roger Garaudy nicht darum, wie Kurella sagt, den Marxismus zu ergänzen, eine Synthese mit dem Existentialismus einzugehen, sondern darum, daß der Marxismus mit seiner vollen, erneuerten Kraft zu Dingen Stellung nimmt, zu denen er bisher geschwiegen hat.

Diese Position, dieses Streben nach einer Öffnung des Marxismus gegenüber der nichtsozialistischen Welt, nach einer — man möchte fast sagen — Salonfähigkeit in ihr

(bei aller, manchmal schon recht unaufdringlichen Wahrung marxistischer Gesichtspunkte und Kategorien), ist heute für weite Kreise der jüngeren Intellektuellen Ostmitteleuropas charakteristisch. Bei allen Rückschlägen und Repressalien sind wir heute nicht mehr darauf angewiesen, sie aus den Verboten und Bannflüchen offizieller Stellen des jeweiligen Regimes zu erschließen. Sie werden in Zeitungen und Zeitschriften, vor allem in Fachzeitschriften, offen verkündet. Je kühner, desto schneller steigt die Auflage der betreffenden Zeitschrift, desto schneller ist das Buch, das solche Thesen enthält, vergriffen. Obwohl solche Thesen unter dem Namen Revisionismus gehen oder sich in gefährlicher Nähe dieses Revisionismus bewegen, haben sie doch eher einen *reformatorischen* Charakter, denn für sie lautet die Parole: Über alle Verfälschungen der reinen Lehre durch Vulgärmarxismus und Dogmatismus zurück zu den Quellen! Zu der ursprünglichen Weite und Weltoffenheit des Marxismus! Er ist gar nicht so dogmatisch, so rückständig und primitiv, wie er unter den Händen der Russen geworden ist — so rechtfertigt sich ihn die ostmitteleuropäische Intelligenz; denn was bleibt ihr anderes übrig, als sich in seinen Denkkategorien und in seiner Atmosphäre zu bewegen, wenn sie überhaupt publizieren, ja geistig existieren will. Dafür gibt es nicht nur in Gesprächen, sondern auch in den Zeitschriften und Büchern — zwischen den Zeilen gelesen — interessante, ja amüsante Belege in großer Zahl.

3. Die Vorstellung, man müsse, um dem Marxismus Perspektiven für die Zukunft zu eröffnen, zu den Quellen zurückkehren, seine ursprüngliche, bei Marx selbst noch offensichtlich vorhandene Offenheit, Weltläufigkeit, Humanität wiederentdecken, beherrscht auch die Diskussion über das dritte hier zu beleuchtende Thema der marxistischen Intellektuellen Ostmitteleuropas, das 1962 auf die Tagesordnung kam und heute noch die Gemüter erregt.

Es handelt sich um die Entwicklung einer philosophischen Anthropologie auf marxistischer Grundlage. Um sie als notwendige denkerische Leistung des Marxismus zu begründen und zu rechtfertigen, greift man auf den jungen Marx zurück. Gemeinsam mit der westlichen, auch nichtmarxistischen Marxforschung hat man dabei die humanistischen Motive im jungen Marx wiederentdeckt. Das ist symptomatisch für die breite Kreise der Intellektuellen erfassende Wendung des ostmitteleuropäischen Marxismus zum Humanismus. In den letzten Jahren ist dieser Humanismus in der Tat zu einer der meistgebrauchten Vokabeln in der gehobenen Literatur und Publizistik dieses Raumes geworden. Vor wenigen Monaten ist das für diese Bewegung charakteristische Buch des polnischen Philosophen Adam Schaff unter dem Titel „Marxismus und das menschliche Individuum“ in deutscher Übersetzung erschienen (Europa-Verlag, Wien usw., 1965). Aber schon 1963 hat der Tscheche Karel Kosík in seinem erwähnten Buch „Dialektika Konkrétního“ einen ähnlichen Versuch unternommen.

Die Diskussion begann mit einer Kontroverse zwischen dem tschechischen Akademiemitglied Arnošt Kolman und Adam Schaff im Jahre 1962. Kolman polemisierte in der tschechischen Zeitschrift Tvorba gegen den Versuch Adam Schaffs, die philo-

sophische Anthropologie als eine besondere Disziplin aus der marxistischen Philosophie auszugliedern. Kolman leugnet die Notwendigkeit dazu. Das Bestreben, eine besondere philosophische Anthropologie zu entwickeln, führt Kolman auf das Gefühl einiger Marxisten zurück, einer Bundesgenossenschaft unter den Existentialisten (J. P. Sartre) und den Linkskatholiken zu bedürfen. Dies aber lehnt er als ideologischen Kompromiß ab. Gegen diese orthodoxe Kritik verteidigt sich Adam Schaff, obwohl selbst keineswegs Revisionist.

In diese Kontroverse greift auch Karel Kosík ein. In seiner „Dialektika Konkrétního", aber auch in einem früheren Aufsatz der Literární Noviny begründet er die Notwendigkeit einer solchen Anthropologie. Während der Idealismus den Sinngehalt von der materiellen Wirklichkeit isoliert und in eine selbständige Realität verwandelt habe, habe andererseits der naturalistische Positivismus die Realität vom Sinngehalt entblößt. So konnte man die Wirklichkeit als um so wirklicher betrachten, je vollkommener aus ihr der Mensch und die menschlichen Sinngehalte ausgeschaltet waren. Allein die Wirklichkeit des Menschen, dergestalt aus Wissenschaft und Philosophie verbannt, höre nicht auf zu existieren, und so erklärten sich die periodisch auftretenden Wellen des Anthropologismus, die die Aufmerksamkeit auf den vergessenen Menschen und seine Problematik lenken.

Adam Schaff nun will mit seinem jüngsten Buch den Marxismus offensichtlich von dem Vorwurf reinigen, er setze das Kollektiv absolut und werte das menschliche Individuum ab. Deshalb schaltet er sich in die internationale Diskussion um den jungen Marx ein, die mit der Veröffentlichung einiger Jugendschriften von Karl Marx in den dreißiger Jahren, mehr im Westen als im kommunistischen Bereich, in Gang gekommen war. Er selbst beruft sich dabei auf das Interesse, das deutsche protestantische Theologen in den fünfziger Jahren am jungen Marx genommen hatten, besonders auf die Arbeit von Erich Thier „Das Menschenbild des jungen Marx" (Göttingen 1957). Schon diese positive Aufnahme westlicher Anregungen widerspricht den Gepflogenheiten der sowjetischen Orthodoxie und zeigt, was heute im ostmitteleuropäischen Marxismus, auch wo er orthodox bleibt, an Öffnung nach dem Westen möglich ist.

Den Widerspruch zwischen dem jungen und dem älteren Marx, dem Marx des „Kapitals", den die sowjetischen Marxforscher feststellen, weil dem Sowjetkommunismus die politökonomischen Lehren, die Theorie und Strategie des Klassenkampfes allein wichtig schienen, will Adam Schaff nicht gelten lassen. Für ihn bildet das Leben von Karl Marx von den humanistischen — ja christlichen — Ansätzen seiner hegelianischen Jugend bis zur politisch-ökonomischen Theorie des „Kapitals" eine organische Einheit. Nie habe Marx sein ursprüngliches Anliegen, die Befreiung des Einzelmenschen, die Aufhebung der Entfremdung von seinem eigentlichen, individuellen Lebenssinn, aus den Augen verloren. Ja die ganze Wendung zur Ökonomie sei — so weist Schaff nach — für Marx ein nur zögernd beschrittener Umweg zu seinem eigentlichen Ziel gewesen: zur Schaffung solcher gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen das Glück und die Persönlichkeit des einzelnen, durch die bisherigen Produktionsbedin-

gungen der „Entfremdung" unterworfen, wiederhergestellt würde. Ungeachtet aller verbissenen Konzentration auf jene ökonomischen Verhältnisse und Gesetzlichkeiten, die zu ihrer Überwindung studiert werden mußten, sei Marx doch immer wieder zu seinem individualistisch-humanistischen Ausgangspunkt zurückgekehrt. Für Adam Schaff ist das ein Beweis dafür, wie sehr die von ihm postulierte marxistische Anthropologie mit eben diesem humanistischen Ansatz nötig sei, um den einseitigen Kollektivismus und Ökonomismus der Marxschen Epigonen und Exekutoren zu korrigieren.

Für uns ist interessant, daß Schaff dabei so weit geht, zu fragen, ob denn erstens die von Marx dargestellte „Entfremdung", wie Marx meinte, nur im kapitalistischen System möglich sei und nicht auch im sozialistischen — Marx habe, so fügt Schaff beinahe süffisant hinzu, den Personenkult ja nicht voraussehen können.

Zweitens fragt Schaff, ob denn wirklich, wie Marx ebenfalls glaubte, das Privateigentum die einzige Ursache der Entfremdung sei — auch das habe Marx nicht besser wissen können, weil er den Stalinismus nicht kannte. Damit klingt wieder das Motiv der vorhin erörterten Diskussion an, das auf der Kafka-Konferenz von 1963 eine zentrale Rolle gespielt hat und zum Kriterium zwischen den orthodoxen, konservativen Funktionären auf der einen, den jüngeren, fortschrittlichen, dem Revisionismus zuneigenden weltoffenen Intellektuellen auf der anderen Seite geworden ist: Die Frage, ob auch in sozialistischen Ländern Entfremdung möglich sei — wie die Jüngeren glauben, oder ob das Ende des Kapitalismus zugleich das Ende der Entfremdung bedeute, was die Marxisten des selbständigen Weiterdenkens und der Auseinandersetzung auch mit nichtsozialistischen Denksystemen enthebe — wie die Konservativen annehmen.

Auch hier also, im innersten Bereich der Auslegung von Karl Marxens Persönlichkeit und Lehre, offenbart sich das charakteristische Gegenüber zweier Fronten im ostmitteleuropäischen Marxismus: einer marxistisch-leninistischen Orthodoxie, die zwar auch nicht mehr am sogenannten Dogmatismus festhält, aber den Marxismus als so abgeschlossen und umfassend ansieht, daß er der Aufnahme von Anregungen auch aus nichtmarxistischen Denksystemen nicht bedarf, ja durch sie nur verfälscht werden kann, und daß für die sozialistischen Länder mit dem Ende des Kapitalismus auch die Entfremdung überwunden sei. Ihr gegenüber die Front der freien, die Diskussion und den Austausch mit westlichen Philosophien nicht scheuenden, ja für nötig haltenden, in verschiedenen Graden revisionistischen „fortschrittlichen" Intellektuellen.

An allen drei hier herausgegriffenen großen Diskussionsthemen der marxistisch-leninistischen Philosophie und Ideologie unter den Intellektuellen Osteuropas haben wir die gleichen Fronten mit den gleichen Grundpositionen wahrnehmen können:

1) an der Auseinandersetzung über den Ideologiebegriff und den Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft,

2) in dem Streit um die realistische, den Kontakt mit dem Westen ermöglichende Sicht der sozialistischen Länder, in denen es ähnliche Probleme, Fehler, die gleiche „Entfremdung" geben könne wie in kapitalistischen, schließlich

3) in der Kontroverse um die Notwendigkeit und Rechtfertigung einer philosophischen Anthropologie auf marxistischer Grundlage, die der Marxismus verfehlt habe, die aber jetzt mit einer Rückwendung zu seinem ursprünglichen Humanismus nachzuholen sei.

Was ich hier an einigen Diskussionsthemen aus der marxistischen Philosophie Ostmitteleuropas, vor allem der Polen und Tschechen, darzustellen versuchte, beschränkt sich nicht auf die hier herausgegriffenen Themen und Autoren. Dahinter steht eine geistige Bewegung, oder besser gesagt: eine geistige Befindlichkeit der Intellektuellen Ostmitteleuropas, auch und gerade soweit sie Marxisten sind und — bei allem Revisionismus — nicht beabsichtigen, den Boden des Marxismus zu verlassen.

Es ließen sich also ähnliche Beispiele aus Ungarn und aus Jugoslawien beibringen, ja aus dem von der SED beherrschten Teil Deutschlands. Hier sind Wolfgang Harich und Robert Havemann mit revisionistischen Ideen hervorgetreten und haben darunter zu leiden gehabt. In Ungarn gibt es neben dem schon zur Institution gewordenen Georg Lukács eine große Zahl revisionistischer oder zum Revisionismus neigender Dichter, Schriftsteller, Gelehrter, die sich — nach einem ärgerlich zurechtweisenden Aufsatz der parteioffiziellen Zeitschrift „Társadalmi Szemle" — oppositionelle Kommunisten nennen und sich mit ihrem Streben nach Toleranz, Pluralismus und Weltoffenheit auf den XXII. Parteitag der KPdSU berufen. In Jugoslawien ist nach der weltberühmt gewordenen Kritik des aus der innersten Parteiführung kommenden, zu langjähriger Haft verurteilten Milovan Djilas an der „Neuen Klasse" der Dozent Mihajlo Mihajlov mit seiner Sowjetkritik in Gestalt der Artikelreihe „Moskauer Sommer 1964" populär geworden. In der letzten Zeit hat die Agramer Zeitschrift „Praxis" mit aufsehenerregenden und orthodoxe Repliken hervorrufenden Aufsätzen um die Überwindung des Dogmatismus und um das Recht auf freie Kritik gekämpft. Dort spricht Danko Grlić, Professor an der Agramer Universität, offen von der „stalinistischen Revision des Marxismus und des marxistischen Humanismus", die die älteren Funktionäre noch immer beherrsche. Hier wird also der Spieß umgedreht: „Dennoch ist der Marxismus — Grlić meint: der wahre, ursprüngliche Marxismus — nicht untergegangen, während eine ganze Menge von abergläubischen Vorurteilen, Simplifizierungen und Dogmen, die man vor Zeiten Marxismus nannte, schon lange tot und begraben sind, bei uns und in der ganzen sozialistischen Welt. Und dank dem Untergang dieses abergläubischen Pseudomarxismus ist der Marxismus der Lehre von Marx näher gerückt; er ist zugleich wagemutiger, authentischer geworden, fähiger, Probleme der heutigen Welt zu lösen." Das ist genau die Grundstimmung der jüngeren marxistischen Intellektuellen Ostmitteleuropas, wie wir sie vorhin aus den Thesen einiger polnischer und tschechischer Philosophen herausgehört haben.

Die hier angedeutete geistige Entwicklung beschränkt sich aber nicht auf den Machtbereich kommunistischer Regierungen in Ostmitteleuropa. Daß sie auch unter den Kommunisten der westeuropäischen Demokratien, und zwar mit den gleichen Problemen und Argumenten vor sich geht, ja daß sie gewisse auffallende Parallelen mit

einem Trend in der nichtkommunistischen Welt erkennen läßt, das zwingt uns doch, diese philosophischen und ideologischen Diskussionen nicht einfach als ein innermarxistisches Ideologengezänk geringzuschätzen.

Daß für die italienischen Kommunisten Palmiro Togliatti das Wort vom Polyzentrismus erfunden hat, ist bekannt, ebenso die Versuche seiner Nachfolger, sich auf dem Weg über den linken Katholizismus mit der römischen Kirche zu arrangieren. In Frankreich steht der — uns schon aus der Prager Kafka-Diskussion bekannte — Roger Garaudy dem Existentialismus der Version nahe, die ihm Jean-Paul Sartre gegeben hat. In den „Cahiers du Communisme" sieht er sich 1963 durch das von Papst Johannes XXIII. initiierte Konzil zu einer beinahe hymnischen Würdigung des Christentums veranlaßt. An den Grundgedanken des Konzils hebt er die Entdeckung des Menschen hervor, dem die Kirche nunmehr ein ganz neues Vertrauen schenke, deren Menschenrecht sie in Johannes' Enzyklika „Pacem in terris" neu deklariere, in jener Enzyklika, mit der der Geist des Dialogs über den Kreuzzugsgeist gesiegt habe. Für all das kann Garaudy berühmte kirchliche Kommentatoren als Zeugen zitieren. Darin sieht er aber auch — mit einem gewissen Recht — die gleiche Wendung zum Humanismus, die für den zeitgenössischen Marxismus charakteristisch ist. Das macht ihn der gemeinsamen Ausgangspunkte von Marxismus und Christentum bewußt: „Die Marxisten vergessen nicht, was sie dem Christentum schulden . . . Die Marxisten nehmen für sich stolz das Erbe des griechischen Humanismus und Rationalismus in Anspruch, wissen aber, daß das Christentum eine neue Dimension des Menschen geschaffen hat: jene der menschlichen Person."

Man kann diesen fortschrittlichen Marxisten geradezu das Wohlgefühl der Selbstbestätigung anmerken, wenn sie — wie Roger Garaudy im gleichen Aufsatz tut — in Teilhard de Chardin etwas Ähnliches wie sich selbst erkennen, nämlich einen Revisionisten — nun freilich im katholischen Bereich —, der seinen Glauben im Sinne eines evolutionistischen Humanismus weiterzuentwickeln sucht, ebenso wie sie selbst den ihren. So sieht auch Leszek Kolakowski 1965 im „Teilhardismus" zwar ein Risiko, zugleich aber eine unerhörte Chance für die katholische Kirche, ganz ähnlich wie der eigene Revisionismus ein Risiko aber auch *die* Chance für den Marxismus bedeutet.

Nun könnte man das alles für eine Begleitmusik zu gewissen Volksfronttendenzen halten, die sich heute wieder — wie schon seit den zwanziger Jahren regelmäßig in Machtkrisen des Sowjetsystems — am politischen Horizont abzeichnen, also für Taktik und Propaganda. Aber selbst wenn dem so wäre: Die damit in Bewegung gesetzten Theorien, Welt- und Selbstbilder und Argumente haben heute schon eine zu beträchtliche Wellenlänge, ein zu großes Eigengewicht erhalten, ja sie haben zu mächtige Schichten marxistischer, revisionistischer und nichtmarxistischer Intellektueller über Ostmitteleuropa hinaus erfaßt, als daß sich dieser ganze Trend durch einen der unter Stalin üblichen, heute seltener gewordenen und für die außersowjetischen Länder kaum mehr verbindlichen Kurswechsel für die Dauer abstoppen ließe. Wir werden also gut tun, diese gesamte innermarxistische — und randmarxistische — Entwicklung ernst

zu nehmen und uns mit ihr auseinanderzusetzen, schon weil wir selbst ja ebenfalls in Bewegung sind und weil sich eine Parallelität der ideologischen Prozesse — um nicht zu sagen eine gewisse Konvergenz — nicht leugnen läßt.

Auf das Eigengewicht und die Eigengesetzlichkeit solcher ideengeschichtlichen Prozesse, die sich nicht ohne weiteres von der politischen Macht nach taktischen Gesichtspunkten einsetzen und steuern lassen, fällt einiges Licht, wenn man die in der Weltgeschichte zahlreich gegebenen Vorgänge bei der Rezeption einer Ideologie durch eine bestimmte Gesellschaft vergleicht. Auf diese Weise mag etwas entstehen wie eine Theorie der ideologischen Prozesse. Ihr sei eine kurze Schlußbetrachtung gewidmet.

Was wir eben zur Rezeption und zum Wandel des Marxismus-Leninismus in Ostmitteleuropa beobachtet haben, enthält schon, mit ähnlichen Prozessen international und geschichtlich verglichen, eine Fülle von Material für eine solche Strukturgeschichte und Funktionsanalyse der Ideologie überhaupt.

Da ist zunächst der Einbruch des Marxismus-Leninismus in diesen Raum. Er geschah nicht ohne Voraussetzungen; Voraussetzungen nicht nur politischer, militärischer, sondern auch gesellschaftlicher und geistiger Art: die ungelöste Nationalitätenfrage, die chronische Agrarkrise, das wirtschaftspolitische Schottensystem der kleinen Nationalstaaten, in manchen Ländern noch eine halbfeudale Gesellschaft ohne tragende bürgerliche Mittelschicht, das schnelle Abgleiten der dem Westen nur äußerlich nachgeahmten Demokratien Ostmitteleuropas in Diktaturen und Halbdiktaturen, schließlich den Pragmatismus der bürgerlich-nationalistischen Führungsschichten dieser Nationalstaaten von 1918, der die besten Geister enttäuschte und in revolutionäre Bewegungen lockte, wo es noch Aufgaben, Gegner und Visionen gab. Die Gründe, sich für den Kommunismus zu entscheiden, waren nicht sehr verschieden von denen, die manche zum Katholizismus, manche zu verschiedenen Formen des Faschismus trieben.

Aber die zur Herrschaft gelangte Ideologie gerät nach dem Aufschwung, den ihr der Sieg über einen unerträglichen Zustand, die Verheißung einer besseren Zukunft, die faszinierende Möglichkeit, an einem Neubau der Gesellschaft mitzuwirken, und freilich auch der Zustrom der Opportunisten verliehen hat, rasch in die Defensive. Wer will sich noch mit den Fehlern identifizieren, die beim Neuaufbau unvermeidlich geschehen und die sich in einem ideologisch-doktrinären, totalitären System automatisch vervielfältigen! Es wird modern, sich von diesem System zu distanzieren, zunächst nachsichtig entschuldigend, dann spöttisch, schließlich voller Verachtung. Die Alternative zu diesem System — in unserem Falle der Westen — gewinnt an Faszination, nicht nur wegen des höheren Standards.

Das ist die zweite Phase jenes Prozesses, den ich hier — etwas vorläufig und ungenau — die Rezeption der Ideologie genannt habe. Diese Phase ist zum Teil schon bestimmt von einer jüngeren Generation, die die revolutionäre Pionier- und Heldenzeit, oder — wie in Ostmitteleuropa — die zwiespältig erlebte Befreiung, im Kindesalter miterlebt hat: sachlicher und routinierter, des revolutionären Pathos überdrüssig, sich von den arrivierten Dogmatikern der ersten Welle distanzierend.

Woraus aber rechtfertigt sich diese jüngere Generation, soweit sie sich nicht — und das sind ja nur wenige Ausnahmefälle — nach dem Westen abgesetzt hat? Denn irgendwie muß sie sich doch arrangieren, eine Aufgabe, einen Sinn des Lebens muß sie für sich finden. Sie findet das alles in der Weiterentwicklung, Modernisierung, Revision und Reformation eben jener Ideologie, in deren Bannkreis sie nun einmal, halb oder ganz gewonnen, lebt. So sehr also jene erste Welle der Revolutionäre oder Pioniere der Revolution darin Befriedigung finden konnte, das von ihrem Glauben vorgeschriebene Gesellschaftssystem zu propagieren und durchzusetzen — was ein missionarisches, offensives Vorgehen bedingt —, so nötig hat es die zweite Welle, die jüngere Generation, ein neues Programm und Angriffsziel zu entwickeln, das in irgendeinem Punkt von jener ersten Verwirklichung abweicht, die Enttäuschung, die sie notwendig hervorruft, überwindet und dem Leben dieser zweiten, jüngeren Generation einen Sinn gibt. Da eine Restauration des alten, durch die Revolution überwundenen Systems nicht oder noch nicht in Frage kommt, ist dies die Stunde des Revisionismus. Wie zwingend dieser zweiten Welle ein solcher Revisionismus von der Dialektik der Generationen vorgeschrieben wird, das konnten wir daran erkennen, daß selbst rechtgläubige Marxisten wie Adam Schaff und Karel Kosík Thesen und Argumente entwickeln, die dem Revisionismus ähnlich sind, zumindest die herrschende Ideologie in der gleichen Richtung weiterentwickeln wollen wie dieser.

Diese ganze, scheinbar unausweichliche Phasenfolge, das, was ich die Dialektik der Generationen genannt habe, aus der Ferne betrachtet, das ergibt zum Schluß die Frage nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit in der Geschichte einer Ideologie — aller Ideologien — im Stadium nach ihrer politischen Machtergreifung. Manches spricht dafür, daß in der hier beobachteten Phasenfolge etwas Typisches vorliegt.

Wenn es aber eine solche typische Phasenfolge bei der Rezeption einer Ideologie gibt, dann mögen wir westlichen Beobachter uns am Schluß zu der Frage nach den Zukunftsaussichten der großen ideologischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West gedrängt fühlen — wenn man so will: zur Frage nach unserer Rettung vor der nach wie vor mit weltrevolutionärem Anspruch auftretenden Ideologie. Von woher ist das Heil zu erwarten: von einer Widerlegung, Entmachtung, Vernichtung der Ideologie durch eine Niederlage der sie tragenden Macht, durch die Bekehrung ihrer Gläubigen — oder nicht vielmehr von einer Entschärfung, einer Funktionalisierung der Ideologie, von ihrer Integration in die Weltgeschichte durch ihre Weiterentwicklung, ihre Humanisierung, ihre Revision?

Nach all dem, was wir aus der Weltgeschichte der Ideologien wissen, und nun auch aus den Wandlungen im Marxismus-Leninismus seit seiner Machtausdehnung über Ostmitteleuropa, müssen wir der zweiten Tendenz die größere Chance geben, um so mehr als dieser Wandel im ostmitteleuropäischen Marxismus einen der übrigen Welt parallelen Trend, ja Anzeichen einer gewissen Parallelität der geistigen Prozesse in Ost und West erkennen läßt.

Franz Scholz

Die moraltheologische Bewertung der Zärtlichkeiten bei Thomas von Aquin

Mit der sittlichen Beurteilung der Zärtlichkeiten (oscula, tactus, amplexus) befaßt sich der Doctor Angelicus thematisch in der Secunda secundae q 154, a 4. Dort fragt er in aller Form: „Sind Berührungen und Küsse schwer sündhaft?" In der Stellungnahme verweist der Doctor Angelicus zunächst auf eine grundsätzliche, für seine Sicht der Dinge fundamentale Unterscheidung. Abwegiges Tun und Lassen kann, so schreibt er, auf einen zweifachen Titel hin „tödlich" sein; einmal seiner Eigenart nach[1]. In diesen Fällen stammt die malitia ex objecto, d. h. ex fine operis. Daneben besteht natürlich auch die andere Möglichkeit, daß ein secundum speciem suam, d. h. ex objecto untadeliger Akt durch einen schwer sündhaften *Beweggrund* völlig verdorben werden kann (malitia ex causa, ex fine operantis). In beiden Fällen handelt es sich in concreto um absolut verwerfliches Tun. Analysiert man es aber, so treten die verschiedenen *Quellen* der Abwegigkeit deutlich hervor. Denn im ersten Falle fließt der tödliche Charakter aus dem Objekt, im zweiten Falle aus dem Motiv. Das ist eine sehr geläufige und bekannte Unterscheidung. Wenn *Thomas* sie gleichwohl aller Form nach vorausschickt und zur Illustration ein entsprechendes Beispiel[2] bietet, so wird er Gründe dafür haben. Die in Erinnerung gerufenen Zusammenhänge sollen und dürfen nämlich bei den nun folgenden Darlegungen nicht außer acht gelassen werden. Nachdem die beiden erwähnten Einteilungskategorien umrissen sind, nimmt er die Einordnung vor. Küsse und Zärtlichkeiten gehören, wenn sie überhaupt „tödlich" sind, — sie können nämlich auch ohne jegliche Begierde nach vaterländischer und familiärer Sitte ausgetauscht werden[3] — zu den peccata mortalia *ex causa*. Um allen

---

[1] Secundum speciem, secundum rationem, wie z. B. die im corpus articuli erwähnten, im engsten Sinne sexuellen Verfehlungen [fornicatio und Ehebruch]; vgl. *De malo* q 15, a 2 ad 18.

[2] Almosen geben, um zur Häresie zu verführen.

[3] Thomas berücksichtigt auch die in ep. 2 ad Cor c 13, lect 3 erwähnten oscula sancta und bemerkt dazu: Ubi notandum est, quod osculum est signum pacis. Nam per os, in quo datur osculum, homo respirat. Et ideo quando homines dant sibi mutua oscula, signum est, quod uniunt spiritum suum ad pacem. Die personale Symbolbedeutung dieser Zärtlichkeit ist Thomas also wohlbekannt. Daneben werden an der gleichen Stelle die oscula libidinosa und das osculum proditorium des Judas (*in ep. ad Thess* 1, 5 lect 2) erwähnt. Schon die Spanne zwischen den Extremen des osculum pacis auf der einen und den oscula proditoria bzw. libidinosa auf der anderen Seite weist darauf hin, daß oscula vom Objekt her indifferent sind und ihre Qualifizierung erst durch die Absicht erhalten. Eine Grundaussage des Aquinaten in diesem Bereich kündet sich damit an.

Mißverständnissen vorzubeugen, verdeutlicht er seine Ausführungen durch ein Beispiel, das genau den Sachverhalt einer derartigen malitia ex causa, d. h. ex fine operantis, darlegt: Wer ein Almosen spendet, um den Beschenkten dadurch zur Häresie zu verleiten, sündigt schwer. Diese Abwegigkeit stammt eindeutig aus dem Motiv (ex causa), denn Almosengeben ist in sich, d. h. dem Objekt nach, wertvoll. Nur die intentio corrupta verdirbt die Tat. In unserem Zusammenhang bedeutet das: Genauso wie die böse Absicht das Almosengeben entwertet, verdirbt eine schwer sündhafte Intention die Zärtlichkeit. Eine derart „tödliche" Absicht liegt dann vor, wenn mit den Zärtlichkeiten in irgendeiner Weise, sei es in Gedanken, im Symbol oder in Wirklichkeit unkeusche Erfüllungslust gesucht wird, d. h. wenn ein unkeusches Ziel frei bejaht wird (ex fine operantis, ex causa, propter intentionem corruptam). Die malitia stammt dann aber ex causa, d. h. ex fine operantis. Schon früher hatte Thomas[4] dargelegt, daß die Zustimmung zu einem schwer sündhaften Ziel in zweifacher Weise erfolgen kann. Nämlich durch das willentliche Ja zum Akte selbst und durch die Zustimmung zu der damit verbundenen Lustbefriedigung[5]. Jedenfalls *werden* Zärtlichkeiten nur vermöge der *willentlichen* Verbindung mit einem abwegigen Akte oder dessen Lust selbst tödlich. Aus sich heraus (secundum speciem) sind sie es nicht. Vielmehr muß erst kraft der Absicht frei erwählt werden, was secundum se schwer sündhaft ist. Der abwegige Charakter sündhafter Zärtlichkeiten quillt also für Thomas immer nur ex causa, niemals aber ex specie, d. h. niemals ex objecto.

Den gleichen Gedanken hatte Thomas zeitlich früher in De malo[6] dargelegt. Dort heißt es im Einwand: Berührungen, Umarmungen und Küsse sind doch Ausdrucksformen der Unkeuschheit. Nach Eph 5, 3 aber hat es, wie er zu dieser Stelle bemerkt, den Anschein, als ob diese Gesten nicht schwer sündhaft wären, weil der Apostel nur die fornicatores und die immundi, nicht aber die, die durch turpidudo — ihr werden die Zärtlichkeiten zugeordnet — gefehlt haben, vom Reiche Gottes ausschließt. Thomas vertritt hier den beharrlich festgehaltenen Standpunkt: 1. Der Apostel erwähnt als Ursache für den Ausschluß aus dem Reiche Gottes nur solche Verfehlungen, die *secundum* se peccata mortalia sind. Dazu zählen die Zärtlichkeiten eben nicht. 2. Die Zärtlichkeiten stehen dabei nicht auf einer Stufe mit fornicatio und adulterium, die secundum speciem abwegig sind. Die Zärtlichkeiten sind es dagegen nur, inquantum *ordinantur* ad actum fornicationis, d. h. ex causa, ex fine operantis[7]. Daß wir hier das genuine, vom Aquinaten immer festgehaltene Denken vor uns haben, bestätigt schließlich Thomas' Kommentar zum Epheserbrief selbst. In 5, 3—5 möchte der Apostel aus seiner Gemeinde vor allem zentrale Laster verbannt wissen, wie fornicatio, immun-

---

[4] S. th. II 1, q 74, a 8.

[5] ... consensus in delectationem peccati mortalis est mortale, et non solum consensus in actum [q 154, a 4].

[6] q 15, a 2 ad 18.

[7] ... non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sed solum secundum quod ordinantur ... ad consensus praedictos.

ditia und avaritia[8]. Er fügt dann einige mit den Hauptlastern in Zusammenhang stehende[9] Verfehlungen hinzu. Die turpitudo nimmt für ihn auch hier, ebenso wie in De malo q 15, a 2 ad 18 in tactibus, amplexibus et osculis libidinosis Gestalt an. Sündhafte Zärtlichkeiten gehören für Thomas also zu den vitia adjuncta. Von diesen *nur* durch die *Intention* mit den Hauptlastern verknüpften Verfehlungen gilt: „Sie sind alle tödlich, insofern sie auf Todsünde *ausgerichtet* sind; denn wenn ein Verhalten auch seiner Art nach (ex genere) gut ist, so wird es doch schwer sündhaft, wenn es auf etwas ‚Tödliches' *bezogen* wird." Immer wieder betont der Aquinate, daß die Zärtlichkeiten nur durch die freie, willentliche Bejahung in sich schwer sündhafter Ziele (ex causa, ex fine operantis, per affectum deliberatum ad actum perfectum, ex intentione corrupta) „tödlich" *werden;* sie *sind* es im Gegensatz zu fornicatio, adulterium und den anderen Unterarten der luxuria, die Thomas als Hauptlaster ansieht, nicht ihrer inneren Eigenart nach (secundum speciem suam).

Ohne die intentio corrupta, die auf die luxuria bzw. ihre Lust zielt, bleiben Zärtlichkeiten vom Vorwurf schwerer Abwegigkeit frei[10]. Im anderen Falle sind sie freilich tödlich[11]. Nach der Betrachtung der Parallelstellen erhält der Text S. th. II 2, q 154, a 4 seine volle Aussagekraft: „Da Küsse und Umarmungen dieser Art (hujusmodi, d. h. solche, die *willentlich* auf den Sexualakt bzw. dessen Lust bezogen werden) um dieser Lust willen (hujusmodi) geschenkt werden, folgt, daß sie selbst Todsünden sind. Und *nur in diesem Sinne allein* (*sic solum,* d. h. nur wenn diese willentliche Ausrichtung auf den actus consummatus vorliegt) werden sie als ‚wollüstig' (libidinosa) bezeichnet". So hat auch *Martinus de Magistris* aus Paris († 1482) den Aquinaten in diesem Punkte verstanden: Notandum quod opinio beati Thomae in hac quaestione consistit in duabus propositionibus. Prima est: Oscula et amplexus et tactus *non* sunt *secundum speciem* suam peccata[12] . . .

Auch J. M. D. *Moreno,* der sich neuerdings grundlegend mit der Frage nach der Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea befaßt hat, bestätigt uns diese eindeutige, aber später bes. durch *Cajetan* (Thomas de Vio † 1534) und die große Zahl

---

[8] In ep. ad Eph c 5 lect 2.

[9] . . . quaedam [vitia] adjuncta: turpido, stultiloquium, scurrilitas.

[10] libido . . . consistit in inclinatione *voluntatis* [S. th. II 2, q 154, a 3 ad 1].

[11] Vgl. dazu L. Crooy, *Divi Thomae Aquinatis moralitatis principii conclusiones et applicationes variae*[2] [Cinaci 1924] 15 und P. A. Laarakkers, *Quaedam moralia ex doctrina Divi Thomae* [Cuik a. d. Maas 1928] 49.

[12] *De temperantia cum virtutibus adnexis,* q 3 in initio [Parisiis 1490] fol LXIII. Vgl. F. Scholz, *Caramuels Lehre über die Möglichkeit von parvitas materiae in re venerea.* In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) Nr. 6. Auch der Jesuit Matthias de Moya [† 1684], der sein Opusculum unter dem Decknamen „Amadeus *Guimenius*" herausgeben mußte [Lugduni 1665, tr de pecc, prop 4, no 4], betont *diesen* Sinn der Aussage des Aquinaten, bemerkt dann freilich [no 6]: „Verum D. Thomam, his non obstantibus, pro contraria sententia stare, multis ostendere *conatur* Cajetanus . . ." Auch Jakobus de Corella O.Cap. [† 1699] geht in seiner *Praxis Confessionalis* [Augustae Vindelicorum 1745; p 2, tr 17 prop 50, no 258; 411] davon aus, daß nach Thomas Zärtlichkeiten nicht ihrer Art nach „tödlich" *sind.* Sie können es dann eben nur vermöge der Intention werden.

derer, die ihm folgen, in Frage gestellte Interpretation[13]. Man fragt sich, wie Cajetan später gerade diese Grundposition in seinem für das Thomasverständnis so schicksalhaften Summenkommentar (Er ist der Leoninischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas beigefügt.) außer acht lassen konnte. Wenn Thomas nur die schlichte Wahrheit hätte zum Ausdruck bringen wollen, so erklärt Cajetan, daß Zärtlichkeiten ex mala intentione agentis (ex fine operantis) „tödlich" werden können, dann hätte er diesen Aufwand an Gelehrsamkeit nicht nötig gehabt. Er müsse ein „Mehr" im Sinne gehabt haben. Mit Cajetan sieht Johannes de *Cardenas* († 1684) dieses „Mehr" darin, daß die Hinordnung von Küssen auf den actus consummatus nicht nur, wie bei Thomas eindeutig feststeht, ex fine operantis, sondern auch ex fine operis erfolgen kann. Diese Auffassung steht aber mit Thomas' Überzeugung nicht im Einklang. Denn Zärtlichkeiten unterscheiden sich eben, wie der Doctor Angelicus immer wieder unterstreicht, von den ihrer Natur nach libidinösen Akten dadurch, daß sie erst ex mala intentione agentis „tödlich" werden, während die anderen Handlungen (wie fornicatio und alle Unterarten der luxuria) von Haus aus, d. h. ihrem Objekt nach, „tödlich" sind.

Handelt es sich bei der wiederholten Betonung dieser Einsicht nicht um eine Haarspalterei, könnte der der Ideenentwicklung fernstehende Leser fragen. Durchaus nicht! Denn gesteht man gegen Thomas mit Cajetan zu, daß die Sinnenfreude verschaffenden Zärtlichkeiten ihrer *Natur* nach dem actus consummatus zugeordnet sind, dann haben sie auch Anteil an dessen Lust und gelten notwendig als dessen „Anfang". Weit entfernte, eben aufkeimende, bejahte sexuell getönte Vorfreude und die Lust des actus consummatus erscheinen dann als *ein* untrennbares Objekt, ein totum organicum, wie J. Fuchs formuliert hat. Wer also über Thomas hinausgeht und Cajetans Interpretation übernimmt, kommt dann „organisch" zur üblichen, traditionellen Auffassung, für die hier die Salmantizenser sprechen mögen: Omnis delectatio venerea sive modica, sive notabilis . . . est quaedam complacentia vel pollutionis, vel copulae illicitae . . . Omnis delectatio venerea, ex sufficienti deliberatione captata, *ordinatur a natura* ad copulam, tamquam ad finem remotum et ad pollutionem, ut ad finem proximum, ut vidimus ex Galeno; ergo est complacentia . . . pollutionis aut copulae[14]. Die Richtigkeit bzw. Falschheit dieser Folgerung hängt an der scheinbar rein theoretischen Auseinandersetzung darüber, ob sexuell getönte Zärtlichkeiten mit Thomas ex mala intentione agentis oder mit Cajetan secundum speciem auf den actus con-

---

[13] „Santo Tomás afirmado . . . que los actos impudicos, tactus, oscula, amplexus, no son pecado secundum speciem suam, sed ex sua causa, esto es, por el fin o motivo que los causa", *La doctrina moral sobre la parvedad de materia „in re venerea" desde Cayetano hasta S. Alfonso*. In: *Archivo Teologico Granadino* 23 [Madrid—Granada 1960] 22. Vgl. auch F. Scholz, *Cajetans Kommentar zu II 2, q 154, a 4 der Theologischen Summe des heiligen Thomas v. Aquin. Ein Beitrag zur Fortentwicklung thomasischen Denkens bei Cajetan* [† 1534]. In: *Miscellanea Fuldensia*, herausgegeben von F. Scholz (1966) 157—166.

[14] Collegii Salmanticensis *Cursus theologiae moralis*, t 5 [Venetiis 1728], tr 26, c 3, pct 4, no 48.



summatus hingeordnet sind, d. h. mit diesem verbunden werden. Der Standpunkt des Doctor Angelicus ist hier dargelegt worden. In den weithin üblichen Darstellungen wird ihm oft, sei es direkt, sei es indirekt der von seiner Kernthese abweichende Standpunkt Cajetans unterstellt.

So sieht z. B. der bekannte Jesuit *Rodriguez de Arriaga* († 1667) Cajetans Kommentierung als genuin thomasisch an[15]. So kommen die Dinge durcheinander! Tatsächlich steht Martinus de Magistris († 1482) Thomas in diesem Punkt näher. Die ihm von Arriaga zugeschriebene Meinung Cajetans hat Thomas strikt abgelehnt. Aber vermöge des Einflusses des Kommentars Cajetans hat sie als von Thomas stammend in die Zukunft hineingewirkt. So konnte sie leicht die hohe Qualifikation einer opinio communis erhalten, zumal sie mit allen zur Verfügung stehenden kirchlichen Zuchtmitteln vorgeschrieben worden ist[16]. Arriaga fügt allerdings offen hinzu: Ratio hujus conclusionis est utcunque difficilis. Angesichts des Dekretes des Jesuitengenerals Aquaviva vom 24. April 1612 war eine andere Beurteilung der Dinge höchst gefährlich[17].

Johannes de Cardenas[18] gibt in der scharfen Auseinandersetzung mit *Johannes Caramuel* († 1682) zunächst die hier vorgelegte Auffassung wieder. Aber er leitet sie mit den Worten: „ex quibus deduci *videtur*" ein. Ähnlich wie Cajetan lehnt er dann die eben vorgetragene, durchaus organische und sinngetreue Interpretation des Thomastextes ab und bezeichnet sie sogar als „calumnia". Der legitime Sinn der Stelle sei von Cajetan eruiert worden. Tatsächlich steht er der klaren Aussage des Doctor Angelicus unvereinbar gegenüber[19].

Arthur *Vermeersch SJ* hat die Thomasstelle wenigstens als „difficilis locus" bezeichnet[20]. Auch J. *Fuchs* unterstellt offensichtlich die weitergehende Interpretation

---

15 ... tactus illos et oscula, quae fiunt ob delectationem in membris venereis insurgentem ... qui libidinosi sunt, sunt peccata mortalia; etiamsi Martinus de Magistris doceat non esse mortalia, nisi quando ex intentione ordinantur ad copulam (gerade diese Auffassung vertritt Thomas!): sententiam tamen hanc ut communem tradit Divus Thomas ibi et cum eo omnes alii (gemeint sind die Vertreter der Auffassung, nach der oscula libidinosa ex *natura* sua — nicht nur ex intentione — auf den actus consummatus hingerichtet sind).

16 Vgl. F. Scholz, *Caramuels Lehre usw.* a.a.O. 74 (1965) 334—338; R. de Arriaga SJ, *Disputationes theologicae* in II 2, t 5 [Antwerpiae 1649] disp 58, no 42; 764.

17 Vgl. F. Scholz, *a.a.O.* 334—335.

18 Ubi S. Thom. agit de osculis et tactibus, quae quia possunt haberi absque libidine, dicit, non esse lethalia secundum speciem suam, solum esse lethalia qua libidinosa. Esse autem libidinosa, cum fiunt propter delectationem fornicationis, vel alterius speciei luxuriae. Ex quibus deduci videtur, eos tactus, quando non fiunt propter delectationem fornicationis vel alterius speciei luxuriae, sed propter delectationem, quae sentitur, sistendo in ipsis, esse solum peccata venialia. Quod si talia sunt, erunt venialia propter parvitatem materiae [no 56] (*Crisis theologica sive disputationes selectae ex morali theologia* [Venetiis 1716] tr 5, disp 45, c 5; 365.)

19 Ab hac autem objectione tanquam i calumnia Cajetanus ibi vindicat S. Thomam ... Sensus ergo legitimus eorum verborum est, esse mortalia, si ordinentur ad fornicationem, non solum ex intentione operantis, sed *etiam* ex *intentione ipsius operis* [no 57].

20 *De castitate et de vitiis contrariis* [Romae/Brugis 1921] no 354.

Cajetans als genuin thomasisch, wenn er schreibt, daß die Lehre, nach der die actuatio imperfecta *natura* sua est incepta actuatio perfecta ist, ad mentem St. Thomae sei[21]. E. *Orsenigo* stellt dagegen fest, daß immer noch disputiert werde, ob die Zärtlichkeiten ihren libidinösen Charakter ex fine operantis oder auch ex fine operis erhalten[22]. Thomas selbst hat zu dieser Fragestellung keinen Anlaß geboten. Sein Standpunkt ist eindeutig und klar. Er ist erst durch den Kommentar Cajetans in Zweifel gezogen worden und hat in der Cajetanischen Umformung seine Geschichte gemacht.

Fragen wir nun aber weiter: Mit welchem Ziel muß die in sich indifferente Zärtlichkeit nach Thomas willentlich verknüpft werden, damit der Akt vom *Motiv her* „tödlich" *werde*?

Als solches, den indifferenten Grundakt tödlich verderbendes Ziel kommt nach Thomas nur der actus consummatus bzw. die mit ihm verbundene Erfüllungslust, sei es im Begehren, sei es in der Wirklichkeit in Frage. Denn der libidinöse Akt und die Unkeuschheit ganz allgemein sind für Thomas mit der Vorstellung der vollendeten Auslösung der Geschlechtsanlage verbunden. Zärtlichkeiten, die vermöge der Intention — sei es in der Realität, sei es im wirksamen Begehren — auf dieses Ziel ausgerichtet sind, hat Thomas pointiert als oscula et amplexus *hujusmodi* gekennzeichnet[23]. Immer setzt er dabei aber eine Hinbeziehung auf den actus consummatus, auf die commixtio maris et feminae voraus[24].

Daher werden auch nur solche Handlungen als „venerisch" bezeichnet, die mit der effusio seminus verbunden sind[25]. So versteht man auch die Bestimmung der Unkeuschheit als inordinatio circa emissionem seminis[26].

Sie besteht in den „geschlechtlichen Freuden", die bei der „Vermischung von Mann und Frau" empfunden werden[27]. Mit einem Worte: Nur die auf den actus consummatus (für den bei Thomas gewöhnlich die fornicatio beispielhaft genannt wird) ausgerichteten Zärtlichkeiten erscheinen als libidinös und tödlich[28]. Das eigentliche Wesen der luxuria wird daher auch im bewußten Ja zur lustvollen Vollbefriedigung gesehen[29]. Alle Unterarten der luxuria setzen daher auch den actus consumatus sei es im Begehren, sei es in der Wirklichkeit voraus. Das willentliche Ja zur Lust des actus

---

21 *De Castitate et ordine sexuali* (Romae 1963) 141.

22 *La parvità di Materia nella Lussuria; Reflessioni Storico-dottrinali.* In: *La scuola Cattolica* [Milano 1964] 429.

23 S. th. II 2, q 154, a 4 c.

24 *De malo* q 15, a 2 c.

25 Per actum venereum semen emittitur [S. th. q 153, a 3 ad 1]. Die Aussage steht zwar im Einwand, wird aber in der Antwort als zutreffend unterstellt. Wir haben also mindestens eine indirekte Aussage vor uns.

26 *De malo* q 15, a 2 c.

27 *De malo* q 15, a 3 ad 2 im Einwand, dessen Aussage in der Antwort ebenfalls als richtig unterstellt wird.

28 S. th. II 2, q 154, a 4.

29 ... tota inordinatio fornicationis undecunque contingat, redundat in delectationem, quae *ex ea* causatur [*De ver* q 15, a 4 ad 3].

consummatus extra matrimonium gehört in jedem Falle zum Wesen der luxuria. Nur die Verbindung mit *dieser* Lust, gibt anderen, ihrer species nach nicht tödlichen Akten, den libidinösen und damit auch den schwer sündhaften Charakter. Diese spezifisch sexuelle Erfüllungsfreude wird nun bei den zwar sexuell getönten, aber bewußt beherrschten Zärtlichkeiten weder empfunden noch intendiert. Daß diese Liebesgesten im Denken des Aquinaten eine wesentlich mildere Beurteilung erheischen, erhellt auch aus einem anderen Zusammenhang. Die Verwerflichkeit der fornicatio beruht u. a. darauf, daß sie den Erfordernissen der Erziehung nicht angemessen ist. Denn das gezeugte Kind bedürfe des Vaters. Infolge dieser Ungereimtheit erscheint ein derartiger Geschlechtsverkehr immer als sündhaft[30]. Es handelt sich (auf dem Boden unzulänglicher physiologischer Einsichten) um eine Unordnung im Hinblick auf „einen Menschen in Potenz". Überall wird deutlich, wie sehr das Wesen der luxuria für Thomas mit dem actus consummatus, der emissio seminis verbunden ist.

J. Fuchs trifft das Richtige, wenn er schreibt, daß „libidinosus" bei Thomas mit „ex libidine" und „propter libidinem" gleichgesetzt werde; es seien also Handlungen gemeint, die der Begierde nach delectatio fornicationis (oder anderer *vollendeter* Sexualsünden) entspringen[31].

Wir dürfen daher zusammenfassend folgern: Zärtlichkeiten werden für Thomas nur dann libidinös und tödlich, wenn sie propter intentionem corruptam mit dem Sexualakt, bzw. dessen Erfüllungslust verbunden werden.

Wie sind nun aber Liebesgesten zu beurteilen, bei denen die Liebenden zwar jede Beziehung zum actus consummatus und seiner Erfüllungsfreude bewußt zurückweisen, d. h. positiv ausschließen, wobei sie aber für die sexuell getönten Empfindungen, die ihnen die Berührung bei Kuß, Umarmung usw. schenkt, offen sind. Leider suchen wir bei Thomas vergeblich nach einer formellen Auskunft. Er begnügte sich nämlich, die beiden äußersten Fälle zu erwähnen, nämlich die völlig untadeligen Liebeserweise nach familiär-heimatlicher Art und die propter intentionem corruptam „tödlichen", welche ex intentione corrupta auf die sexuelle Erfüllungslust bezogen sind[32]. Über diese beiden Gruppen von Akten ist das Urteil bei Thomas klar. Wie aber steht es mit den Zärtlichkeiten, die weder völlig makellos sind (wie Küsse nach heimatlicher und familiärer Sitte), noch im eben dargelegten Sinne durch Verbindung mit dem actus consummatus libidinös sind? Es handelt sich um Zärtlichkeiten, die wohl sexuell getönt sind, bei denen aber eine entfernte Vorfreude abgeminderten Grades gesucht wird, wobei aber die feste Absicht besteht, dem Drängen nach tieferer Lust nicht nach-

---

[30] *De malo* q 15, a 2 c; *c gent* 3 c 122.

[31] *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin* (Köln 1949) 241.

[32] *Albertus Magnus* erwähnt die erste Gruppe völlig untadeliger Zärtlichkeiten überhaupt nicht. Er handelt in seiner Summa theologica [p 2, tr 18, m 1, a 4] nur de tactibus, osculis et amplexibus immundis, die er als incitamenta luxuriae (ad 3) als peccata ad mortale peccatum, quod est luxuria, inducentia (ad 7) ansieht. Wie die Berufung auf Mt 5, 28 zeigt (... ad concupiscendam eam ...) hat er dabei Zärtlichkeiten, die ex fine operantis auf den actus consummatus hingeordnet werden, im Sinne. Die dritte uns hier interessierende Gruppe berührt er, ähnlich wie Thomas, überhaupt nicht.

zugeben, also nicht in den Bereich des actus consummatus und seiner unmittelbaren Vorbereitung zu kommen.

Wie beurteilt Thomas also die jungen Menschen, die wohl Umarmung und Kuß bejahen, sich der sexuellen Tönung bewußt sind, aber gleichzeitig entschlossen sind, der Triebdynamik weder in der Phantasie noch im Gestus weiteren Raum zu gewähren? Wo ordnet Thomas diese Art der Zärtlichkeiten ein? Teilt er sie einer der beiden genannten Arten zu, oder hält er für sie eine besondere Kategorie bereit? In S. th. II 2, q 154, a 4 und auch anderswo finden wir darauf *keine formelle* Antwort, wohl aber bietet die von Thomas entwickelte Gesamtkonzeption deutliche Hinweise für die Beurteilung.

Negativ: Sie können nicht als auf den actus consummatus bzw. dessen Erfüllungslust ausgerichtet betrachtet werden. Denn dieses Ziel wird ja durch den Vorsatz, bei der durch die Zärtlichkeiten geschenkten Freude zu verharren, abgelehnt. Die Liebesgesten würden dann, wie Martinus de Magistris mit Recht gefolgert hat, eine eigenständige moralische Bewertung erfordern, weil sie ein eigenes, vom vollendeten Sexualakt verschiedenes „Objekt" besitzen. Thomas lehnt es streng ab, etwa die in Frage stehenden Liebesgesten vermöge ihres *Aktgehaltes* (ex fine operis, secundum speciem) als Teil oder Beginn der pollutio zu werten, wie später Cajetan und viele, die ihm in diesem Punkte gefolgt sind, behaupten werden. Diese Folgerung ist nur möglich, wenn die Grundaussage des Aquinaten übersehen wird: Zärtlichkeiten *werden* tödlich und libidinös ex intentione corrupta, niemals aber *sind* sie es — im Gegensatz zu den ihrem Aktgehalt nach venerischen Akten — von Haus aus.

Worauf bezieht sich nun die Intention bei sexuell getönten Zärtlichkeiten?

Welches ist ihr Objekt? Es liegt in dem unmittelbar und direkt empfundenen, leicht sexuell getönten Wohlbehagen, das eben als Spezifikum gesucht wird. Da Thomas aber das tödlich Libidinöse immer in engster Verbindung mit dem actus consummatus sieht, sind seine Aussagen offen für die Folgerungen: 1. Sexuell getönte Liebeserweise und ihr Lusterleben sind der Art nach vom actus consummatus und dessen Erfüllungslust verschieden. Wird doch die willentliche Verbindung — und nur auf diese kommt es bei Thomas an — ausdrücklich abgelehnt. 2. Solche Gesten stehen freilich als Weg und Mittel in einer näheren oder entfernteren Beziehung[33] zum Sexualakt und erfordern daher eine eigenständige, moralische Beurteilung[34]. Doch wir finden uns jetzt im Bereiche der Schlußfolgerungen, die sich freilich den von Thomas gebotenen Ansätzen zwanglos einfügen.

---

[33] Spätere Theologen wie Jacob *Marchantius* († 1648) werden diese Beziehung mit der vergleichen, die zwischen dem Genuß des ersten Becher Weines mit der vollen Trunkenheit besteht [vgl. F. Scholz, *Caramuels Lehre*, a.a.O. 75 [1966] 145.

[34] Vgl. P. A. Laarakkers, *a.a.O.* 63.

Vorsichtig wollen wir formulieren: Thomas hat sich über diesen Punkt nicht ausgesprochen, aber er hat die Richtung angedeutet[35].

Wenn wir die Gedanken, die sich organisch aus den von Thomas gebotenen Ansätzen ergeben, weiterverfolgen, so ergibt sich: Sexuell durchströmte Liebeserweise sind freilich mit dem actus consummatus (ex fine operantis!) verknüpft, jedoch nur in einer entfernteren Weise, nämlich als Weg, Mittel, Vorbereitung, Anreizung und Gefahr, verbotener *Erfüllungs*lust zuzustimmen. Der Weg ist aber nicht identisch mit dem Ziel, das Mittel unterscheidet sich spezifisch vom Zweck. Bei dem unterstellten sexuellen Einschlag der Zärtlichkeiten kann es sich also nur um eine Unordnung hinsichtlich der Mittel, nicht aber im Hinblick auf den Zweck und vor allem aber nicht auf den Letzt- und Höchstzweck handeln. Die bei sexuell getönten Zärtlichkeiten empfundene Freude steht natürlich mit der delectatio fornicationis in Beziehung, aber sie ist nicht identisch mit ihr. Wenn J. Fuchs die Identität beider Arten des Lusterlebens für Thomas als gegeben erachtet[35a], weil diese Liebeserweise in der Summa als „praeambula" und „circumstantiae" des actus consummatus bezeichnet werden, so hat er übersehen, daß Küsse usw. nach S. th. II 2, q 154, a 4 nur durch die intentio corrupta des Handelnden dazu *werden*, es aber secundum speciem, also von Hause aus, nicht *sind*. Damit verliert aber der im Zusammenhang der Beweisführung wichtigste Satz bei Fuchs seine Grundlage: „Thomas (setzt) die Aktbezeichnung der unvollendeten Sexuallust bei libidinösen Handlungen (gemeint sind die sexuell getönten, aber beherrschten Zärtlichkeiten) als selbstverständlich voraus[35b]." „Selbstverständlich" ist nur, was ex *fine operis* geschieht. Die Verbindung kommt aber nach Thomas *nur ex fine operantis* zustande.

Keinesfalls läßt sich aber auf dem Boden der von Thomas gebotenen Ansätze schließen, daß das bei Zärtlichkeiten empfundene, sexuell gefärbte Wohlbehagen — bei eindeutiger Absicht, nicht darüber hinaus zu gehen! — bereits Beginn der pollutio und Anteil an der Erfüllungsfreude des vollendeten Aktes sei, wie Cajetan und nach ihm viele Autoren, unter ihnen Cardenas SJ[36], in der Gegenwart J. Fuchs[37] gemeint haben.

Rückblickend bietet sich folgendes Ergebnis:

1. Thomas zählt die Zärtlichkeiten nicht zu den ihrem Wesen nach (secundum speciem) libidinösen, schwer sündhaften Handlungen.

2. Sie *werden* nur „tödlich" durch ein schwer sündhaftes Motiv, d. h. sie korrumpieren nur propter intentionem, nicht vermöge ihres Aktgehaltes.

---

[35] Unvereinbar mit Thomas' Grundkonzeption erscheint aber eine Weiterführung, die davon ausgeht, daß die auf das sexuell getönte Wohlbehagen ausgerichteten Liebesgesten *ihrem Aktgehalt nach* (secundum speciem) auf den actus consummatus hingeordnet sind und deswegen als dessen Beginn (inchoatio) zu gelten haben, wie Cajetan behauptet.

[35a] ebd.

[35b] ebd.

[36] Moreno, *a.a.O.* 135—136.

[37] *De castitate et ordine sexuali* [Roma 1963] 138—142.

3. Als schwer sündhafte, unkeusche Objekte erscheinen alle Ziele, die den actus consummatus, bzw. dessen eigentümliche Erfüllungslust einschließen.

4. Über die Bewertung der sexuell getönten, aber beherrschten Zärtlichkeiten liegt keine direkte Äußerung des Aquinaten vor. Wir sind auf Hinweise indirekter Art angewiesen.

5. Die Grundkonzeption seines Denkens, das die Unkeuschheit in engster Beziehung zum vollendeten Sexualakt sieht, ist offen für die Folgerung, daß er die genannten Liebesgesten nicht mit dem „Vollakt" gleichgesetzt, sondern sie als Weg, Mittel und Vorbereitung zu diesem Ziele bewertet haben würde.

6. Die sexuell getönten Zärtlichkeiten würden demgemäß eine inordinatio circa media, non circa finem, erst recht nicht circa finem ultimum in sich schließen.

7. Der Pariser Magister Martinus hat die von Thomas gebotenen Ansätze in diesem Sinne entwickelt[38], ist aber durch den einflußreichen Summenkommentar Cajetans im Zuge der allgemeinen Tendenz zum Rigorismus in der Sexualethik überspielt worden und in Vergessenheit geraten.

---

[38] Vgl. F. Scholz, *Zärtlichkeit und Begierde bei Martinus de Magistris* († 1482). In: *Trierer Theol. Zeitschrift* 75 (1966) Nr. 6.

Zum Ertrag des Mendel-Jubiläums (1865-1965)

Zum Gedenken an die 100. Wiederkehr der Veröffentlichung von *Gregor Mendels „Versuche über Pflanzen-Hybriden"*, die er einem Vortrag vor dem Naturforschenden Verein in Brünn am 8. Februar und 8. März 1865 dargeboten hatte, feierte die internationale Fachwelt den Begründer der modernen Erblehre und Brünner Augustinermönch im Mendel-Jubiläumsjahr 1965 in zahlreichen Festveranstaltungen und Publikationen.

Was Mendel (1822—1884) in der biologischen Wissenschaft berühmt gemacht hat, waren seine Versuche über das Vererbungsgeschehen. Im Brünner Klostergärtchen fand er an seinen Kreuzungsversuchen mit Erbsen die Regeln, nach denen die Vererbung abläuft. Bei diesen Versuchen (1856—1871) prüfte Mendel seine Erbsenrassen auf ihre Reinheit, sonderte sie aus und beobachtete nur wenige Eigenschaften in ihrer Erbeigentümlichkeit. Die Kreuzungsergebnisse erfaßte er numerisch und prozentuell und führte damit die Mathematik in die Vererbungsbiologie ein (Biometrie). Aus diesen Feststellungen erkannte er den gesetzmäßigen Ablauf des Vererbungsvorgangs. Die Vererbung ist jene Phase in der Entwicklung, die die Fortpflanzung zu einem gesetzmäßigen Geschehen macht. Die Regeln dieser Gesetzmäßigkeit (Mendelismus) erforscht und entschleiert zu haben, ist das Verdienst Gregor Mendels. Darwins „Ursprung der Arten" (1859) sieht die Entstehung der Arten in einer zufälligen Kampf-Auslese, in einer mechanischen Erklärung des Naturgeschehens und übersieht die Gesetzmäßigkeit im Ablauf des biologischen Geschehens. Zufall bei Darwin — Gesetz bei Mendel. Der Mendelismus bildet daher das konstante Gegengewicht zu der inkonstanten Variabilität des Darwinismus. In den die Stetigkeit im biologischen Geschehen gewährleistenden Mendel'schen Regeln liegt die große Bedeutung von Mendels bahnbrechender Entdeckung.

Seit hundert Jahren hat die Erbforschung und Erbwissenschaft wichtige neue Erkenntnisse gebracht und die Züchtung von Pflanzen und Tieren weiter gefördert. Biologen, Mediziner und Genetiker befassen sich damit, das menschliche Erbgut zu „manipulieren", um den „Supermenschen" zu züchten. Wissenschaftler und Fachleute beschäftigt heute die „Zukunft des Menschen", Geburtenregelung und Kinderplanung sind *das* Thema, das Welt und Kirche ins Gespräch brachte. Wenn in der Vergangenheit die Abstammungslehre (Darwinismus) im Vordergrund stand, so hat sich heute das Interesse mehr der Erblehre (Mendelismus) zugewandt; Vererbung ist die Grundlage der Abstammung. Die moderne Vererbungsforschung hat seit der mendelistischen *Anlage-Merkmal-Theorie* der Wissenschaft neue Erkenntnisse gebracht; der Menschheit zum Segen, eine Wende im Denken, die praktische Überwindung und Ablehnung des Darwinismus durch die exakte Wissenschaft.

Unter diesen Aspekten einer geistigen Revolution standen die Mendel-Gedenkfeiern in der ganzen Welt: Rom, New York, Amsterdam, Haarlem, Prag, Brünn, Wien, München, Moskau, Leningrad, Tokio.

Die Mendel-Gedächtnisfeiern in *Brünn* und *Prag* im August 1965, an denen über 1000 Wissenschaftler aus 36 Ländern aller Kontinente teilnahmen, standen unter der Schirmherrschaft der tschechoslowakischen Regierung sowie verschiedener internationaler Wissenschaftsbehörden und waren von der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften — die erste Veranstaltung in Verbindung mit dem Mährischen Museum in Brünn — organisiert worden. Während im Brünner Symposium unter dem Ehrenvorsitz von Professor *Němec* (92 Jahre) bekannte Wissenschaftler einen Überblick über den Werdegang der Genetik bis zur modernen Molekulargenetik und ihre Anwendung in Pflanzen-, Tierzucht und Humangenetik gaben, beschäftigte sich die Arbeitstagung in Prag mit dem Mutationsprozeß (=Verlauf der Ände-

rung von Erbfaktoren), und zwar: 1. Der Mutationsmechanismus und seine wirksamen Faktoren, 2. die Physiologie der Gen- und Mutationsprägung, sowie 3. die Auswirkung der Mutation in der Population. Der erste Problemkreis diskutierte ausführlich über a) Grundlagen der Strahlenbiologie und Induktion von Strahlenmutationen, b) Chemische Mutagenese (= Erbänderung mit chemischen Mitteln), c) Chromosomenaberration (= Mißverteilung von Chromosomen im Verlauf der Zellteilung), 4) Evolution des Eiweißfaktors. In 190 Referaten wurden die vielseitigen Probleme der modernen Erbforschung beleuchtet. Am Rande des Festgeschehens verdienen drei Tatsachen besondere Aufmerksamkeit: 1. Die hohe Beteiligung der russischen Genetiker (90 Delegierte) bei allen Veranstaltungen, die nach dem im Februar 1965 erfolgten Sturze Trofim D. Lyssenkos als eine Demonstration für Gregor Mendel und den Mendelismus gewertet wird. Die sowjetische Delegation hat als einzige Nationalitätengruppe geschlossen am Mendeldenkmal in Brünn einen Kranz niedergelegt, um vor aller Welt ihre Entschlossenheit zu bekunden, auch in Zukunft für die Mendel'sche Genetik Leib und Leben einzusetzen. Unter Lyssenkos Einfluß war der Mendelismus (1935—1964) in der Sowjetunion verpönt, Mendel-Anhänger wurden verfolgt, eingekerkert und nach Sibirien verbannt. 1942 starb der berühmte Genetiker Nicolaj Wawilov in der Verbannung. 1962 noch bestand die russische Delegation beim Internationalen Kongreß in Scheveningen nur aus Lyssenko-Anhängern. Somit bedeutet das Bekenntnis der russischen Delegation vor dem Mendeldenkmal in Brünn einen Wendepunkt in der Geschichte der Genetik.

Als ein weiteres Ereignis innerhalb der Festtagung sind zwei im Programm nicht vorgesehene Gedächtnisgottesdienste für Gregor Mendel in der Altbrünner Stiftskirche zu erwähnen, gehalten von dem holländischen Augustiner und Professor der Biologie in Eindhoven, Pater Dr. *Meijknecht*. Unter den Teilnehmern befand sich wiederum die russische Delegation. Die Feierstunden waren umrahmt von Musikwerken des Brünner Augustiners Paul *Křížkowský* und des bekannten Brünner Komponisten Leoš *Janáček*, beide Mendels Freunde. Janáček hatte einst auch das Requiem für Mendel dirigiert.

Eine kleine Sensation gab es auch zu Beginn des Brünner Symposiums, als Professor *Stubbe*, Gatersleben, Professor Němec, nach dessen Vortrag „Mendels Entdeckung und Mendels Zeit" bat, in dessen Sprache, die auch die Sprache von Luther, Leibnitz, Kant und Goethe gewesen sei, danken zu dürfen. Mendel habe seine Großtat zwar als Deutscher vollbracht, gehöre aber heute allen, der ganzen Menschheit.

Auf dem Brünner Mendel-Symposium wurde zum erstenmal der westlichen Welt bekannt, daß auch in Rußland nach dem Sturze Lyssenkos die Mendel-Anhänger rehabilitiert wurden, und aus Anlaß des Mendel-Jubiläums zahlreiche Festsitzungen stattgefunden haben. Besonders stark besucht waren die Festveranstaltungen in *Moskau* und *Leningrad*, über die auch die Komsomolskaja Prawda und die Leningrader Prawda kurz berichteten. Nachrichten besagten, daß das Interesse an der Person und Lehre Mendels zur Zeit außergewöhnlich groß und positiv sei. Die Moskauer Prawda veröffentlichte einen besonderen Beitrag des Präsidenten der russischen Akademie der Wissenschaften über die Geschichte des Mendelismus in Rußland.

Wurde in den Gedächtnisfeiern in Brünn und Prag der Wissenschaftler und Forscher Mendel gefeiert und seine Erblehre überall dort wieder ins Bewußtsein zurückgerufen und ist Gegenstand neuer Forschungen geworden, wo beide in den letzten Jahrzehnten unter dem Einfluß Lyssenkos abgelehnt und totgeschwiegen wurden, so wollte die *Generalkurie des Augustinerordens* in *Rom*, in Verbindung mit dem „Institut für medizinische Genetik" (Istituto di Genetica medica Gregorio Mendel di Roma), am 25. November 1965 in einer Festakademie (Centenario delle scoperte scientifiche di Gregorio Mendel) nach den Worten des Generalpriors des Augustinerordens, P. DDr. Agostino Trapè, in Mendel „den frommen Ordensmann und großen Gelehrten" ehren. Der Festredner, Professor Luigi *Gedda*, Ordinarius für medizinische Genetik an der Uniersität Rom, Ehrendoktor der Augustiner-Universität Villanova/

USA und Laienauditor beim II. Vatikanischen Konzil, betonte in der Festrede: „Wir hätten nicht den Wissenschaftler gehabt, wenn wir nicht den Augustiner gehabt hätten.“ Die Gedenkfeier fand im größten kirchlichen Saale Roms, im Palazzo Pio XII, statt. 17 Kardinäle, über 150 Bischöfe, eine große Anzahl von Konzilsvätern, Universitätsprofessoren und Persönlichkeiten des kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Lebens — über 3000 geladene Festgäste — machten diese Feier zum glanzvollen Höhepunkt des Mendel-Jubiläums, zu einer Ehrung des bescheidenen Augustinergelehrten durch das *Konzil* — es war die einzige Feier während des Konzils — und der wissenschaftlichen Welt in Rom. Die Feier wurde durch ein Telegramm des Papstes ausgezeichnet, worin er das geniale Werk Gregor Mendels in der Geschichte der Wissenschaft als das Fundament der experimentellen Genetik bezeichnete. Bereits am 20. Februar 1965, zu Beginn des Mendel-Jubiläums, hatte Paul VI. ein Apostolisches Schreiben „Gregorii Mendel“ an den Generalprior des Augustinerordens, Lucianus Rubio, gerichtet, worin er die segensreiche Bedeutung der Mendel'schen Erbgesetze für die Biologie und Medizin rühmte. Der Ordensgeneral hinwiederum dankte in einem Rundschreiben an alle Mitglieder des Augustinerordens und der angeschlossenen Ordensgemeinschaften Papst Paul VI. für die hohe Auszeichnung und Ehrung Gregor Mendels und rief alle Mitbrüder zur Nachahmung auf nach den Worten des hl. Augustinus: „Haltet die Wissenschaft in Ehren, aber setzet die Liebe an die erste Stelle“ (Sermo 354).

Die holländische Augustinerordensprovinz feierte die Entdeckung Gregor Mendels am 3. November 1965 durch Errichtung einer Gedenkplastik vor ihrem Mendel-Kolleg in *Haarlem*, dem Zentrum der holländischen Blumenzüchter. Bei der anschließenden Festakademie überreichte der holländische Augustinerprovinzial den Vertretern der sieben niederländischen genetischen Fakultäten eine Bronze-Gedenkmedaille mit dem Mendel-Kopf, der von einem Kranz stilisierter Blumen und Tiere umgeben ist. Die Mendel-Gedenkplastik — eine ca. fünf Meter hohe, aus Messing geformte Erbsenstaude mit Symbolen jener Lebensbereiche, für welche die Mendelschen Erbgesetze gelten, — schuf der böhmische Augustiner und Bildhauer P. Thomas *Rodr*, während die Mendel-Gedenkmedaille nach dem Entwurf des Holländers Niel *Steenbergen* gefertigt wurde. Am 20./21. April 1965 feierten die niederländischen Naturwissenschaftler das Mendel-Jubiläum in einem Symposium an der Universität *Amsterdam*. Die dabei gehaltenen Vorträge wurden unter dem Titel „Honderd Jaar Mendel“ veröffentlicht.

Am 26. Oktober 1965 fand in *München* eine Mendel-Gedenkfeier statt, veranstaltet von der Ackermann-Gemeinde und dem Adalbert-Stifter-Verein, bei der die Aufnahme Gregor Mendels in die Walhalla bei Regensburg, der Gedenkstätte großer Deutscher, angeregt wurde.

Die Österreichische Akademie der Wissenschaften gemeinsam mit der Zoologisch-Botanischen Gesellschaft und dem Verein zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien ehrte Gregor Mendel durch eine Festakademie an der *Wiener Universität* am 5. Mai 1965. Die Festvorträge hielten Univ.-Prof. Dr. Fritz *Knoll* („Gregor Mendel als Mensch und Forscher“) und Univ.-Prof. DDr. Dr. h. c. Herbert *Lamprecht* aus Landskrona/Schweden („Ziele, Wege und Erfolge der Pflanzenzüchtung seit Gregor Mendel“). Der Präsident der Zoologisch-Botanischen Gesellschaft — der auch Mendel angehörte —, Univ.-Prof. Dr. Karl *Höfer*, begrüßte bei dieser Feier den Vertreter der sudetendeutschen Augustiner, P. Dr. Ferdinand Miksch OESA, als Mendels Mitbruder und Landsmann besonders herzlich; denn nach der Aufhebung der Augustinerklöster durch das kommunistische Regime in der ČSSR vertreten die sudetendeutschen Augustiner die Interessen dieser Klöster in der freien Welt.

Weniger bekannt, aber immerhin erwähnenswert seien die verschiedenen Gedenkfeiern zum Mendel-Jubiläum der Augustiner in USA. In einem Festakt am 2. August 1965 an der Augustiner-Universität „Villanova“ bei *Philadelphia* verlieh das Concilium Academicum dem bekannten Professor für Humangenetik an der Universität in Rom, DDr. Luigi *Gedda*, die Ehrendoktorwürde. Am 28. August d. J. ehrten die Augustiner-Genetiker und Mendel-

forscher in *New York* ihren gelehrten Mitbruder Gregor Mendel in einer Festakademie sowie durch die Errichtung eines Mendel-Gärtchens, einer getreuen Nachbildung des Brünner Versuchsgärtchens- auf dem Areal des Vatikanischen Weltausstellungsgeländes.

1950 wurde der noch vorhandene Nachlaß Mendels mitsamt den Dokumenten, soweit sie durch Kriegseinwirkungen noch erhalten waren, vom Augustinerkonvent in Brünn — der Wirkungsstätte Mendels — in die Obhut des Mährischen Museums überführt. 1962 wurde daselbst eine „Genetische Abteilung Gregor Mendel" errichtet, zu deren Leiter der Zoologe und Genetik-Professor Dr.-Ing. Jaroslav *Křiženecký* ernannt wurde. Aufgabe dieser Einrichtung sollte die Errichtung eines Mendel-Museums, die Durchführung von Genetik-Ausstellungen, wissenschaftliche Forschungstätigkeit, sowie der Aufbau eines Archivs und einer Bibliothek zur Erforschung der Geschichte der Genetik sein. Der erste Teil dieses Vorhabens konnte im Mendel-Jubiläumsjahr (1965) schon verwirklicht werden. Das Mendel-Museum befindet sich unmittelbar neben Mendels Versuchsgärtchen im großen Refektorium im Erdgeschoß des 1950 aufgehobenen Brünner Augustinerklosters, es wurde mit verschiedenen Räumen zu einer würdigen *Mendel-Gedächtnisstätte* eingerichtet. Im Mendel-Museum sind Mendels Instrumente, persönliche Utensilien (Brille), sowie zahlreiche, sein Leben und seine Tätigkeit illustrierende Aufnahmen und Dokumente ausgestellt, die zum Teil in der 73 Seiten starken, großformatigen „Ikonographia Mendeliana" veröffentlicht wurden.

An weiteren Publikationen verdienen besondere Aufmerksamkeit eine textkritische Ausgabe der Arbeit Mendels mit 27 wichtigen Arbeiten seit der Zeit der Wiederentdeckung der Vererbungsregeln in „Fundamenta Genetica" (Verlag Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften) und „Gregor Mendel, sein Werk, Leben und Ursprung" (Verlag Leopoldina Akademie, Halle), herausgegeben durch Rudolph *Zaunick* in „Lebensdarstellungen deutscher Naturforscher", Nr. 11, Verlag J. A. Barth, Leipzig 1965. Beide Arbeiten stammen noch aus der Feder des 1964 verstorbenen Professors *Křiženecký*. Anläßlich des Brünner Symposions gab die Universitätsbibliothek Brünn eine 361 Nummern umfassende „Bibliographia Mendeliana" heraus, die, im Dezember 1964 abgeschlossen, nun laufend ergänzt werden muß. Die Universität Brünn überreichte jedem Festteilnehmer eine „Gregorii Mendel Autobiographia Juvenilis" mit einem Faksimiledruck von Mendels Selbstbiographie als Beilage zum Gesuch für seine erste Lehramtsprüfung in Wien (1850).

Als Verfasser der Autobiographia, einer quellenkritischen Mendelbiographie, zeichnet Univ.-Dozent Dr. med. Joseph *Sajner* (Brünn). Von ihm stammen mehrere Aufsätze über Mendels Augenkrankheit, Nierenleiden, „Mendel in Znaim" u. a. m. Im Klostergarten, am Hang des Spielbergs, steht das 1870 von Mendel errichtete geräumige Bienenhaus. Die Wiederbepflanzung des Brünner Spielbergs durch honigspendende Blütenpflanzen und die Einführung der „Brünner Honigbiene" soll das Verdienst Gregor Mendels sein, wie es aus den Rechnungen des Brünner Augustinerstifts zu ersehen ist. „Mendel as a beekeeper", Johann Gregor Mendel als Imker (tschechisch), „Genetika", und „Gregor Mendel Zakladatel Genetiky" sind Publikationen des Nachfolgers Professor Křiženeckýs als Leiter der Genetischen Abteilung in Brünn, Dr.-Ing. Vítězslav O r e l. Er führt das von Professor Křiženecký begonnene Werk weiter. Unter seiner Redaktion erscheinen die neuen Forschungsergebnisse über Mendel und sein Werk in „Folia Mendeliana". Das obengenannte Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. vom 20. Februar 1965 ist im „Osservatore Romano" vom 10. März 1965 abgedruckt.

Alle in- und ausländischen Publikationen zum Mendel-Jubiläum zu erwähnen, würde den Rahmen dieses Berichtes weit überschreiten. Eines jedoch ist festzustellen, das von *Iltis* gezeichnete Mendelbild ist auf Grund der neueren quellenkritischen Forschungen nicht mehr ganz zutreffend. Da Mendels handschriftlicher Nachlaß nicht mehr auffindbar ist, hat sich die moderne Mendelforschung bisher weniger beachteter Materialien (Notizen Mendels in seinen

Predigtentwürfen, Stiftsrechnungen, Fachliteratur, die er sorgfältig studierte u. a.) angenommen, die nicht bloß das bisherige Mendelbild korrigieren, sondern eine ganz neue Einsicht in Mendels Persönlichkeit und Werk gewähren. „Es wird heute viel diskutiert", schreibt Dr. Sajner, „wie Mendel zu seiner genialen wissenschaftlichen Konzeption kam. Man muß mit Fisher, Dunn und anderen Gelehrten annehmen, daß Mendel an seine Versuche mit einer schon zum größten Teil vorausgearbeiteten Konzeption herantrat. Seine Versuche sollten dann keine andere Bedeutung haben und nichts Neues bringen, als nur seine in seiner Gehirnrinde schon fertige Konzeption zu verifizieren. Deshalb der innere mächtige perseverante Drang, der ihn jahrelang trotz äußerer Widerstände immer wieder zu den Kreuzungsversuchen führte." Sehr viel hat dazu beigetragen, wie *Castle* richtig bemerkt, daß Mendel der Typ eines *mathematischen Denkers* war, der die Vererbungsgesetze nur auf Grund seiner numerischen Exaktheit entdecken konnte.

„Man muß vollkommen mit Weilings neuester Studie ‚Die Mendelschen Erbversuche in biometrischer Sicht' übereinstimmen, daß Mendel nicht nur ein Entdecker der Vererbungsregeln, sondern auch ein Pionier der modernen Biometrie sei und seine Entdeckung der Erbregeln zu einem wesentlichen Teil in der intuitiven Kenntnis und Anwendung statistischer und wahrscheinlichkeitstheoretischer Prinzipien auf biologische Fragestellungen bedingt sei, wodurch er seiner Zeit weit voraus war" (Sajner). „Es war eine schöpferische Idee, eine geistige Mutation!" (Sajner).

Mendels Entdeckung der mathematischen Gesetzlichkeit bei der Hybridenbildung führte ihn dazu, auch in anderen Gebieten ähnliche Beziehungen zu suchen. Als Versuchsmaterial wählte er *Wortspiele, zusammengesetzte Familiennamen*, die auf *„mann"* endigen, und die er nach verschiedenen Schlüsseln zusammenreihte. Heute wissen wir, daß jeder Sprache spezifische quantitative und qualitative Beziehungen und Phänomene eigen sind, die man *mathematisch* ausdrücken kann. Freilich konnte sich damals Mendel noch nicht der qualitativen Unterschiede der biologischen und menschlich-gesellschaftlichen Phänomene bewußt sein (Sajner). Mendel war auch ein guter Schachspieler, der Schachaufgaben nicht nur löste, sondern auch selbst erdachte.

Die Frage nach der *Genese* von Mendels umwälzender Konzeption konnte bisher noch nicht beantwortet werden und bleibt Aufgabe weiterer Studien. Mit neuen Forschungsergebnissen dürfte in naher Zukunft zu rechnen sein. Sie führen, wie Dr. Orel (Brünn) vermutet, nach Wien, wo Mendel während seines Universitätsstudiums (1851—1853) durch Professor *Unger* zu seinen Kreuzungsversuchen mit Erbsen (Pisum) angeregt wurde, die er später in seinem Brünner Klostergärtchen erfolgreich durchführte. Von Mendels Versuchsprotokollen ist nur noch ein einziges Blatt, das Notizblatt, in der Brünner Mendel-Gedenkstätte erhalten. Nach A. R. Fishers gründlicher Analyse handelt es sich dabei um das Phänomen der sogenannten Rezessiven Epistasis bei Phaseolus, als Ergebnis Mendelscher Experimente. Dr. *Marvanová*, Mitarbeiterin der Genetischen Abteilung in Brünn, fand außer anderen „Kostbarkeiten" auch Mendels eigenhändige Abschrift der Goethe-Verse: „Feige Gedanken ...", die als „Leitspruch" Mendels ganzes Leben und Schaffen begleiteten. Auf dem „Notizblatt" findet sich ein zweiter von Mendel geschriebener „Kernspruch": „Wer durch die Welt will (wandern), Der (. . . muß) sich hübsch bück".

Bilden auch die zahlreichen Festlichkeiten, Ehrungen und Publikationen im Mendel-Jubiläumsjahr Höhepunkte in der bisherigen Mendelforschung, so sind sie zugleich der Beginn einer wahrheitsechten, intensiven und vertieften Erschließung von Mendels Persönlichkeit und Werk. Ein neues Kapitel in der Geschichte der Genetik hat begonnen. In Fortführung der Aufgaben, die sich die Gregor-Mendel-Genetische Abteilung in Brünn (BRNO) gestellt hat, wird am 25. 11. 1966, auf die Initiative von Prof. DDr. Franz *Weiling* (Bonn) in Verbindung mit Dr. Orel, die erste Mendel-Ausstellung in Bonn — nach dem Vorbild des Brünner Mendel-

Museums — stattfinden. Weitere Ausstellungen im Ausland sind vorgesehen. Sie bilden eine eindrucksvolle Bilddokumentation über Mendels Leben und Werk, wie über die Entwicklung der Genetik to date, und werden durch Vorträge und einen Farbfilm, zusammengestellt von Dr. Orel, ergänzt und abgestimmt.

Als ein weiterer Erfolg des Gregor-Mendel-Jubiläums ist auch die Errichtung eines eigenen Mendelarchivs im *Wiener Augustinerkonvent*, womit Provinzial P. Bernhard Tonko den Kustos des Wiener Augustinerarchivs, P. Dr. Ferdinand *Miksch*, beauftragte, zu erwähnen. Durch seine zusammenfassende Darstellung des Lebenswerkes Johann Gregor Mendels, nach dem Stand der wissenschaftlichen Forschung im Mendel-Jubiläumsjahr 1965 (gedruckt in „Augustinianum", Roma, April 1966), gelang es diesem, den Kontakt und die Zusammenarbeit zwischen den Brünner Genetikern und den Wiener interessierten Fachkreisen anzuregen, die später in der Gründung einer Mendel-Tschermak-Gesellschaft und Errichtung eines Mendel-Tschermak-Museums in Wien eine sinnvolle Ergänzung und Ehrung des Lebenswerkes dieser beiden Großen der Wissenschaft darstellen soll.

(Die benützten Unterlagen für diesen Bericht sind in meiner Studie *Johann Gregor Mendel OESA [1822—1884]* in: *Augustinianum*, April 1966, 92—94 verzeichnet. Hinzu kommen briefliche Mitteilungen meiner Brünner Mendel-Freunde. Besonders verpflichtet bin ich Professor Dr. Weiling für seinen Aufsatz in *SAFA* (1965) und Professor Dr. Hans Dürr für seinen Beitrag im *Gerhardsboten*, Juni/Juli 1966.)

Ferdinand L. Miksch, Wien

Besprechungen

Michel Carrouges, **Volk Gottes — Mythos und Wirklichkeit. Eine Standortbestimmung.** Erschienen als Band 6 der Sammlung „Werdende Welt", Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen. Übersetzung der französischen Originalausgabe mit dem Titel: Le Laicat: mythe et réalité, Paris 1964, übersetzt von Dr. Johanna Veltgens. Lahn-Verlag, Limburg 1965, 162 Seiten, kartoniert DM 12,80.

Das Buch des französischen Juristen bietet auch dem deutschen Leser viel Wertvolles; das Wertvollste von allem liegt wohl darin, daß er auch dem, der die interne Lage der Kirche in Frankreich nicht kennt, manch wichtiges Verständnis für die Besonderheiten französischer Entwicklungsformen im kirchlichen Leben erschließt; denn es bleibt ein französisches Buch, auch in seiner deutschen Übersetzung: in seinen geschichtlichen Darlegungen, in der Darstellung von Lebensformen kirchlicher Verbände und Gruppen, insbesondere aber in dem Bild von der „Katholischen Aktion", die es weder in Form noch Wirkweise in Deutschland gleichartig gegeben hat; deren Konklusionen zum Thema sind daher auch wesentlich französisch.

Es ist dem Autor hoch anzurechnen, daß er trotz seiner umfassenden Kenntnis von der Lage der Gesamtkirche (die immer wieder durchscheint) sich bewußt auf die Grenzen und die kirchlichen Verhältnisse in Frankreich beschränkt; diese Beschränkung ist die Stärke des Buches.

Es ist eine wertvolle, wenn auch nicht allzu schwere Feststellung, daß mit der Redensart von der „Förderung des Laienstandes" oder dem Wort vom „Mündigen Laien" gar nichts erreicht ist, wenn es nicht zu einer gesamten Umorientierung in den Lebensformen der Kirche kommt, weil sich hinter diesen Worten nur allzu leicht wieder eine Bevormundung der Laien verstecken kann. Es ist gut, daß der Autor diese Gefahr besonders an dem Beispiel der Sprache und ihres Mißbrauchs aufzeigt (wahrscheinlich würde ein deutscher Autor mit dem gleichen Anliegen angesichts mancher neuerer theologischer Literatur noch viel schärfere Worte finden, weil es da wirklich manchmal scheint, daß die Sprache nicht zur Kundgabe, sondern zur Verhüllung des Gemeinten verwendet wurde, mindestens für solche, die nicht dem esoterischen Kreis der Eingeweihten angehören; freilich gilt dies nicht ausschließlich für Werke aus „klerikaler" Feder). Denn was nützt alles Reden vom „Volk Gottes", vom „mündigen Laien" usw., wenn sich immer mehr eine „Geheimsprache" entwickelt, die oft selbst vom Fachtheologen nicht mehr verstanden werden kann.

Trotzdem aber können Verdächtigungen, vor allem wenn sie verallgemeinert werden, nicht dazu beitragen, die Lage zu klären, das Gesagte glaubwürdiger zu machen. Was soll z. B. der Satz: „Man möchte fast sagen, daß der Klerus den Wunsch hat, eine Sprache zu bewahren, die im Latein oder gar im Griechisch ihr Vorbild hat . . . und daß er alle Realitäten des christlichen Lebens in Wörter übersetzen möchte, die systematisch irreführen" (S. 16). Noch mehr aber schmerzt es, wenn das große Anliegen der „Förderung der Laien" in der heutigen Zeit dadurch kritisiert und verdächtigt wird, „daß diese Förderung des Laien nichts ist, als die schüchterne Rückerstattung von Resten einer großen, verloren gegangenen Macht" (S. 37). Daß es sich hier nicht bloß um einen fehlgegangenen Zungenschlag handelt, sondern System ist, zeigt gleich der geschichtliche Hinweis auf die Macht der Laien zu früheren Zeiten: (S. 38, 40, bes. massiv wieder S. 153). Es mutet jedenfalls eigen an, wenn etwa in der nachkonstantinischen Zeit der Machtgebrauch durch die Kaiser gegenüber der Kirche für diese als besonders fördernd und wertvoll dargestellt wird und dabei geflissentlich der ungeheure Machtmißbrauch und damit die Gefährdung des kirchlichen Lebens entweder völlig verschwiegen oder höchstens ganz sachte angedeutet wird (vgl. S. 48).

Es wäre dem Thema sicherlich viel entsprechender, wenn anstelle der Glorifizierung der königlichen Machtstellung im Mittelalter als „Außenbischof" oder als „Träger des achten Sakramentes" (vgl. S. 50 u. v. a.) viel mehr und viel deutlicher gezeigt würde, daß es gerade der Einfluß dieser Macht und ihr Mißbrauch waren, welche die Kirche zu einem notwendigen Existenzkampf zwang, in dem es um Sein oder Nichtsein ging, wo sie sich gegen die abwürgende Macht der weltlichen Herrscher wehren mußte: daß in diesem Machtkampf der Einfluß des Volkes, also der Laien, weithin ausgelöscht wurde, nicht als Kampfziel des Klerus, sondern eben jener Mächtigen aus den Reihen der Laien: diese haben sich gemüht, den Einfluß des Volkes fast auf allen Gebieten auszuschalten. Es würde dem Thema des Buches weit mehr entsprechen, wenn der zwar angedeutete geschichtliche Vorgang klarer herausgearbeitet würde, daß das Recht der Laien in der Kirche durch den Laien (Kaiser — König) beschnitten und verkürzt wurde (vgl. S. 53 f.).

Es ist doch wohl nicht so, daß die Kirche etwa im Investiturstreit aus reiner Machtgier und nur, um den Einfluß dieser ach so guten Laien zurückzudrängen, diese Auseinandersetzung auf Leben und Tod gewagt hat. Es ist nicht so, daß etwa jene Kleriker, welche auf Grund besonderer Machtstellung von Laien in ihre Ämter und Stellungen eingesetzt worden sind, etwa besonders volksverbunden und laien-freundlich gewirkt hätten (vgl. S. 55 f.). Wäre es nur darum gegangen, etwa die Machtstellung dieser Laien in der Kirche wiederherzustellen, dann hätte die „Reformation" wenigstens in ihrem Bereich diesen Fehler ausgleichen können und müssen; die Tatsache, daß im Protestantismus der „Ausstieg der Laien" aus der Kirche im Gesamtbereich gesehen mindestens nicht kleiner ist, fordert zumindest ein Fragezeichen zu jener Auffassung. Der Einfluß der „Reformation" mag zwar in Frankreich (es handelt sich um ein französisches Buch) nicht so unmittelbar gewesen sein wie in Deutschland, aber er wäre es wert, wenigstens erwähnt zu werden; vor allem wegen seiner reziprok-negativen Wirkung in der katholischen Kirche.

Es ist nicht zu ersehen, was etwa der Satz will: „In dem Augenblick, in dem das Volk im Staat das Mitspracherecht zurückerhielt, hat der Klerus nicht daran gedacht, es ihm in der Kirche ebenfalls wiederzugeben" (S. 66). Das müßte doch wohl im Zusammenhang mit der Französischen Revolution überlegt werden — ganz abgesehen davon, daß es sich ja nicht um einen mechanischen, oder rein bürokratischen, sondern um einen geschichtlichen Vorgang handelt. Was erst will ein Satz: „Nach ihrer (= vieler Berufstheologen) Ansicht sind die Laien Menschen ohne Kopf, denen Berufstheologen als Gehirn dienen müssen ..." (S. 72). Liegt wirklich die alleinige Schuld für das Auseinandergehen von Kirche und (Laien)Volk einzig auf der Seite des Klerus? (vgl. dazu etwa S. 112 ff.).

Doch diese Einseitigkeiten und Unklarheiten des Buches (die Hinweise könnten noch vermehrt werden) können ihm seinen Wert nicht nehmen, vor allem für den französischen Raum. Es seien nur erwähnt die meisterhaften Schilderungen des tragischen Auseinandergehens von Kirche und Laiendenken etwa im 17. Jahrhundert und der Folgezeit, das allmähliche Abgleiten vieler und schließlich der Massen in die Gegnerschaft zur Kirche und dann in den Atheismus bis hin zu Karl Marx und seinen Epigonen ... oder die Zeichnung des Bildes der alten Philosophen und mancher christlicher Lehrer (Laien) sowie die Wertung ihres Einflusses auf das Gedankengut der Kirche und der Theologen (vgl. S. 67—106) ... oder die Schilderung der Entwicklung eines von der Kirche getrennten Laientums hin zum Laizismus und zu einem kirchenfeindlichen Antiklerikalismus sowie das Hineingleiten eines großen Teiles des Proletariats in diese glaubensfeindliche Haltung (vgl. 107—128). Sehr bedenkenswert und für eine eingehende Gewissenserforschung hilfreich sind die Hinweise auf viele Arten von echtem Idealismus außerhalb der Kirche sowie auf die Verdrängung mancher, die vielleicht für den Dienst in der Kirche berufen gewesen wären (vgl. S. 119).

Die Arbeit geht zwar nicht in einen rosaroten Optimismus aus, aber sie weist doch hin

auf positive Ansätze etwa im 19. und 20. Jahrhundert, wertet sie (wenn auch immer wieder mit vielen Fragezeichen versehen und vor allem auf französische Verhältnisse zugeschnitten) (vgl. S. 128 ff.). Es ist nicht Sache des Klerus, die Laien durch eine besondere „Förderung" zur Mündigkeit zu führen oder sie für mündig zu erklären (trotz aller pastoralen Verpflichtungen). In der Zukunft wird die Kirche weder eine „Kirche der Laien" noch eine „Klerus-Kirche" sein dürfen, sie wird in dem Maß wachsen — nach außen und nach innen —, in dem sie ihrer Sendung durch Jesus Christus entspricht und Seinem Auftrag nachkommt, das eine Volk Gottes zu sein, bestehend aus Laien und Klerus, die einander ernst nehmen, miteinander „im Gespräch bleiben", ohne antagonistische Machtkomplexe aufzubauen; die miteinander auch jene Menschen ernst nehmen, die noch „vor den Toren" sind. Ob nicht auch die Tatsache, daß ein solches Buch geschrieben werden konnte und ernst genommen wird (von Laien und Klerus), als ein Zeichen dafür zu werten ist, daß gesunde Ansätze für diese Zukunft der Kirche vorhanden sind.

Stefan Kruschina

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band VII und VIII. Herausgegeben von Robert Stupperich. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1964, 1965, 192 und 216 Seiten.

1. Der vorliegende Band VII hat das Jahrbuch „Kirche im Osten" dem Ziel des Herausgebers, die ganze Mannigfaltigkeit dieses Fragenkreises zu umfassen, wieder einen guten Schritt nähergebracht. Die Dreiteilung in Aufsätze, Chronik und Literaturberichte wird dem Wunsch vieler Leser entsprechen. Obwohl die fünf Aufsätze sehr verschiedenartige Themen behandeln, so beziehen sie sich doch alle mit nur einer Ausnahme auf den slawischen Raum — nämlich: Heinz Skrobucha, *Zur Darstellung russischer Heiliger in der Ikonenmalerei;* Nikolaj Afanasew, *Das Konzil in der Russisch-orthodoxen Theologie;* Igor Smolitsch, *Der Konzilsvorbereitungsausschuß des Jahres 1906* — zur Vorgeschichte des Moskauer Landeskonzils von 1917/18; Josef Leixner, *Kyrills und Methods Wirksamkeit unter den Slawen* — Zum 1100. Jahrestag ihrer Ankunft in Mähren; Peter F. Barton, *Ignatius Aurelius Feßler — Vom ungarischen Kapuziner zum Bischof der Wolgadeutschen.*

Der Aufsatz, der sich ausdrücklich mit der Wirksamkeit der Slawenapostel beschäftigt, wird unter den Kennern dieses Geschichtsabschnittes nicht unwidersprochen bleiben. Josef Leixner, orthodoxer Erzpriester in Prag, beleuchtet die Mission des heiligen Brüderpaares und das Los ihres Werkes aus orthodoxer Sicht. Was der Verfasser von anderen Darstellungen sagt, trifft auch auf seine eigenen Ausführungen zu: „Die Tätigkeit der beiden Brüder hat freilich eine völlig verschiedene Beurteilung erfahren — dem jeweils verschieden konfessionellen Standpunkt des Beobachters entsprechend" (S. 94). Dem V. ist zuzustimmen, daß Kyrill und Method im böhmisch-mährischen Raum stets eine große Strahlungskraft ausgeübt haben. Alle kirchlich nationalen Bewegungen — vom Husitismus über die Reformation bis zur Tschechoslowakischen Nationalkirche und der Tschechoslowakischen orthodoxen Kirche unserer Tage — haben sich auf die beiden Slawenapostel berufen. Nur wird dabei — und so auch in vorliegendem Artikel — geflissentlich übergangen oder gar bestritten, daß das Brüderpaar auf die Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl den größten Wert gelegt hat.

Von aktuellem Interesse ist der Versuch des orthodoxen Theologen Nikolaj Afanasew, die orthodoxe Lehre über die Bedeutung eines Ökumenischen Konzils im Rahmen seiner eucharistischen Ekklesiologie neu zu begründen. Obwohl über seine originellen theologischen Ideen die innerorthodoxe Diskussion noch nicht abgeschlossen ist, wird ihnen auch von nichtorthodoxer Seite große Beachtung geschenkt.

Es ist nicht möglich, auf alle Beiträge einzeln einzugehen. Es sei nur noch die Einbeziehung auch der griechischen Kirche in die Berichterstattung als begrüßenswerte Ausweitung beson-

ders erwähnt. Dem Herausgeber sei besonders für seinen Literaturbericht: „Die Orthodoxe Kirche in neueren konfessionskundlichen Darstellungen" gedankt.

2. R. Stupperich leitet den Band VIII ein mit einem Artikel über: Priestertum und Mysterium im östlichen Kirchenverständnis. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Verständnis von Taufe und Eucharistie bei Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus und dem Areopagiten.

Die Lehren neuerer orthodoxer Theologen werden nur am Rande erwähnt, wobei allerdings auf die Abgrenzung zur römisch-katholischen Lehre besonderer Wert gelegt wird. Diese Abgrenzung geschieht vor allem in den zwei Stücken der Eucharistielehre, die durch alle Jahrhunderte feststehen: „Das eine betrifft die Auffassung von der Veränderung der Elemente, das andere die Opfervorstellung" (S. 20). Wie schwer aber und wenig überzeugend es ist, einen wirklichen Gegensatz zwischen orthodoxer und katholischer Lehre festzustellen, zeigt gerade die darum sich mühende zitierte Abhandlung des Moskauer Theologen L. Voronov. Wenn das Geschehen beim Mysterium, das die abendländische Theologie mit Transsubstantiation bezeichnet, bei den orientalischen Vätern und der ihnen verpflichteten orthodoxen Theologie mit *μεταποιεῖν* oder *μεταβάλλειν* ausgedrückt wird, dann läßt dies zwar noch Raum für Akzentunterschiede, aber es fällt schwer, dahinter einen wirklichen Gegensatz zu vermuten.

Dem dogmengeschichtlichen Artikel des Herausgebers folgen Aufsätze über bedeutende orthodoxe und evangelische Kirchenmänner des 20. Jahrhunderts: Patriarch Tichon von Moskau, Metropolit Sergij von Riga und dem lettischen lutherischen Erzbischof Grünbergs. Zudem wird in zwei weiteren Beiträgen noch „Der polnische Altkatholizismus" und „Union und Agende in Ostpreußen behandelt.

Der Artikel „Patriarch Tichon im Urteil der Russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart" von Karl-Christian Felmy kann dazu beitragen, die Tendenzen der verschiedenen Gruppierungen innerhalb der russischen Orthodoxie verstehen zu lernen. Wie wichtig dafür die Gestalt des Patriarchen Tichon ist, zeigt das mit vorliegender Untersuchung fast gleichzeitig erschienene Werk von Johannes Chrysostomus OSB: *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*, Band I, *Patriarch Tichon 1917—1925*, Verlag Anton Pustet, München, Salzburg 1965. Die Haltung des Moskauer Patriarchats gegenüber dem Sowjetstaat und seinen Maßnahmen steht immer wieder im Kreuzfeuer der Meinungen. Die vor einigen Monaten verhängte Suspension über zwei Moskauer Priester, die die kirchenzerstörerischen und zudem verfassungswidrigen Maßnahmen staatlicher Organe anzuprangern wagten, hat die Frage nach der Bekenntnistreue der offiziellen Moskauer Kirchenleitung von neuem erhoben. Angesichts dieser Vorgänge, aber auch schon früherer, muß die Parteinahme für die Haltung des Moskauer Patriarchats, wie sie am Schluß des Artikels zum Ausdruck kommt, als problematisch erscheinen.

Besonders zu begrüßen ist hinwiederum der Chronikteil über „Das kirchliche Leben in Osteuropa und Griechenland". Die Berichte geben einen guten Überblick über die Tätigkeit allerdings nur der nichtkatholischen Christenheit der betreffenden Länder. Wenn z. B. der Bericht über Jugoslawien die katholische Kirche unerwähnt läßt, so bedeutet das, daß der Leser von der vitalsten Kirche des Landes nichts erfährt. Zur Illustration seien nur die Proportionen in einigen kirchlichen Lebensäußerungen angeführt: von 13 Millionen jährlicher Gesamtauflage der kirchlichen Presse aller Konfessionen werden 11 Millionen allein von der katholischen Kirche herausgebracht; von 50 kirchlichen Schulen und Instituten werden 42 von der katholischen Kirche unterhalten.

Diese Bemerkungen können das Verdienst des Jahrbuches für die Ostkirchenkunde in keiner Weise schmälern, sondern nur dartun, wie schwer es ist, Vollständigkeit bei der Berichterstattung zu erzielen.

A. Hampel

Ulrich Krömer, **Johann Ignaz Felbiger — Leben und Werk** (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, XXII), Verlag Herder Freiburg i. Br. 1966; 286 Seiten, DM 26,80

Der schlesische Augustinerabt Johann Ignaz Felbiger (1724—1788) gilt als bedeutender Schulreformer und Katechetiker der Aufklärungszeit. Er befaßte sich zum Zwecke der Reform zunächst in Schlesien unter Friedrich II., dann in Österreich unter Maria Theresia mit Fragen der Lehrerbildung, der Methode des Unterrichtens in allen Fächern, weiterhin mit der Abfassung von Schulbüchern, besonders auch einer Reihe wichtiger Katechismen, von denen der „Normalkatechismus 1777" den Religionsunterricht über 100 Jahre hinweg in Österreich und vielen Nachbarländern weitgehend prägte. Einer Anregung J. Hofingers, eines Kenners der österreichischen Katechismusgeschichte, folgend, unternimmt es der Verfasser, die bisher fehlende Felbiger-Monographie vorzulegen. Ein zweiter Grund für diese Schrift liegt in der Forderung nach „pastoralgeschichtlicher Forschung" (Vorwort), die sich die verdienstvolle Reihe „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge" besonders angelegen sein läßt. Die Einleitung informiert über den Stand der Felbigerforschung. Einige früher erschienene Darstellungen beschäftigen sich mit der Erarbeitung von Teilaspekten, untersuchen etwa die Verdienste des Abtes als Schulreformer, als Methodiker, als Begründer des Religionsunterrichtes in der Schule. Dem Verfasser aber geht es darum, zu den Ursprüngen der Schulkatechese vorzustoßen, „weil heute das Ungenügen des schulplanmäßigen Religionsunterrichtes immer stärker ins Bewußtsein tritt" (4). Kern der Untersuchung ist also näherhin zweierlei: die Schulverbesserung und das katechetische Wirken des schlesischen Abtes kritisch zu würdigen und sein bleibendes Verdienst darzustellen.

Die Arbeit behandelt außer diesen beiden umfangreichen Themen (S. 23—157; S. 161—236) in einem 1. Kapitel das Werden der Persönlichkeit des Abtes. Aus der Lebensdarstellung geht zugleich Felbigers ungemein breit gestreutes Interesse für die mannigfachsten Probleme hervor, das sich in Abhandlungen, persönlichen und brieflichen Verbindungen zu Männern seiner Zeit bekundet. Der breite systematische Teil des Buches bringt eine umfassende und eingehende Darstellung der oben angegebenen Themen. Beschlossen wird die Untersuchung von kritischen und würdigenden Ausführungen über den Abt und sein Werk.

Die gesteckten Ziele werden in einem Maße erreicht, wie sie die heutige Quellenlage ermöglicht. Der Verfasser bemerkt, daß nicht mehr alle Archivalien befragt werden konnten „Anfragen in Sagan blieben ohne Erfolg", 255). Das Erarbeitete ist jedoch ein Gewinn. In lebendiger, klarer Darstellung, die oft Felbiger selbst das Wort gibt, werden Persönlichkeit und Werk des Abtes anschaulich. Eine reiche Aufgliederung gewährt genaue Einblicke in das reformierende Tun und Denken des bedeutenden Schulmannes. Anstöße und Vorbilder der Schulreform, die für Felbiger entscheidend wurden, werden ebenso geschildert wie seine zum Teil zeitgebundenen Ansichten über Ziel, Vorgang und Methodik der Schulbildung. So hören wir von seinen Besuchen in der berühmten Realschule von Hecker in Berlin. Den Anstoß dazu gaben die schlechten Schulverhältnisse in dem Gebiet, das vom Saganer Stift schulisch betreut wurde. Organisation, Methode, Ausbildung der Lehrer, Unterrichtsvorgang lagen sehr im argen, so daß die Eltern ihre Kinder lieber zu Hause ließen, da „die Zeit nur unnütze verzehrt und Kindern nichts beigebracht würde . . ." (24), wie der Verfasser die „Ausführliche Nachricht" von Felbiger zitiert. Der Mangel an Schulen, Lehrern und Büchern tat ein übriges. Felbiger sah sich, durch seinen Prior Benedikt Strauch auf diese Verhältnisse aufmerksam gemacht, veranlaßt, etwas Wirksames zu unternehmen. Katholische Eltern selbst verwiesen den Abt auf die vorbildliche Einrichtung der Schule von Hecker in Berlin.

Behandelt werden die Träger der Erziehung, wobei anschauliches Material zur Schulgeschichte einfließt. Felbigers Organisationstalent tritt bei der Durchführung der Reformen in Schlesien und Österreich hervor. Besondere Aufmerksamkeit wird danach den kateche-

tischen Impulsen im Wirken des Saganer Abtes gewidmet. Hier erfährt der Leser vom Einsatz Felbigers für die religiöse Unterweisung auf breiter und gesicherter Basis. Ist sie doch „das Brod vom Himmel, welches die hl. Väter mit dem Leibe Christi zu vergleichen kein Bedenken tragen" (161), wie Felbiger schon damals seine Lehrer anweist. Die damalige Praxis der Kirchenkatechese — das Hauskatechumenat spielt für Felbiger „keine Rolle mehr" (162) — war höchst unbefriedigend. Schlechter Besuch, schlechte Methode, reines Ausfragen der Angelernten waren nicht geeignet, die religiöse Unterweisung zu garantieren. Zudem spielt bei Felbiger die Zielsetzung der Katechese hinein, die den Verstand mit den Lehren der Religion zu füllen, die Begriffe zu erforschen und den Willen geneigt zu machen habe. Heilmittel bleiben für Felbiger die in Berlin erlernte Tabellenmethode und der Übergang zur Schulkatechese, die so in den Einflußbereich des Staates gerät.

Nach einer Darlegung von Entstehung und Verfasserfrage der katechetischen Bücher in Felbigers Werk, werden nun intensiv die hauptsächlichsten Katechismen auf ihren Inhalt, ihre Gliederung und Leitidee befragt. Diese materialkerygmatische Untersuchung in § 14 ist ein Kernstück des vorliegenden Buches. (Die Ausführungen über das Sakrament der Buße hätten allerdings noch das 1964[1] erschienene Werk von T. Rast OSB, „Von der Beichte zum Sakrament der Buße", berücksichtigen können.) Felbigers besonderes Interesse an Biblischer Geschichte, Apologetik und Sittenlehre und deren Zuordnung in der religiösen Unterweisung beschließen dieses Kapitel.

Die abschließenden kritischen Bemerkungen stellen ein abgewogenes Urteil über den Abt dar. Sein Verdienst wird gebührend berücksichtigt, zugleich aber werden die Grenzen Felbigers sichtbar. Seine Stärke liegt zweifellos in der Organisation des Schulwesens. Das berühmte Reglement für den schlesischen Bereich war immerhin so gut, daß es bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts gelten konnte; die Schulordnung von 1774 für die habsburgische Monarchie schließlich garantierte ein verwaltungsmäßiges und einheitliches Schulwesen. Er kümmerte sich intensiv um die Ausbildung der Lehrer in Seminarien, organisierte die staatliche Schulaufsicht; sah allerdings hierin auch keine Gefahr für den Religionsunterricht. Seine Schwächen werden offenbar in seinen Auffassungen über Erziehungsziel (der ‚rechtschaffene Christ' „scheint für ihn selbstverständlich gewesen zu sein", S. 245) und Methodik, damit der Überschätzung des begrifflichen Denkens und seiner Wirkung im Religionsunterricht. Die Sittenlehre ist eudämonistisch verflacht, die Darstellung der Glaubenslehre nicht unbeeinflußt von Zeitströmungen. Vor allem hat er durch seine Methode der Tabellen und des Buchstabierens den Prozeß der Rationalisierung und Versachlichung, besonders im Religionsunterricht, noch gefördert.

Die Untersuchung von Krömer kann man als einen Gewinn für die heutige Erörterung und Besinnung im pädagogischen und katechetischen Bereich buchen. Zugleich wird ein Beitrag zur Erhellung der damaligen schillernden Zeit geliefert, gemäß der Forderung von Franz Schnabel, die katholische Aufklärung „biographisch und auf Grund weitverzweigter Einzelforschung zu erfassen ..." (1).

Manfred Stolte

Hubertus Halbfas, **Der Religionsunterricht.** Didaktische und psychologische Konturen, Patmos Verlag Düsseldorf 1965, 264 Seiten, DM 18,60.

Es ist gut, daß der Autor zuerst an das psychische Wesensgefüge des Kindes erinnert, ist dieses doch der Acker, in den der Katechet den Samen des Gotteswortes streut, der daher auch vertraut sein muß.

Zu den „psychischen Bereitschaften", mit denen H. das Kind ausgestattet sieht, gehören die „religiösen Vermögensgründe" im Sinne eines Jungschen Archetypus Gott, die zuerst über das Vater- und Muttererlebnis des Kindes ausgefüllt werden müssen durch mitmenschliche Bezüge der Liebe, durch die erst „der religiöse Erlebensgrund" erschlossen oder auch der

religiösen Öde preisgegeben wird. So nur kann „das archetypische Urglimmen“ im Kind durch die Bezeugung der Liebe Gottes religiös entfacht und zum Leben gebracht werden. H. ist nicht der Ansicht, daß kindliche Religiosität nur reine Nachahmung sei; er zuerkennt dem Kind eine wirkliche, wenn auch abhängige eigene Religiosität, denn auch das Kind kann sich der göttlichen Botschaft öffnen und spontan Gott sich hingeben; das wird immer in kindlicher Weise sich vollziehen, aber H. sieht darin — mit Recht — echten, wenn auch kindlichen Glauben. Diesen ersten Abschnitt über die kindliche Religiosität beschließt H. mit einer Darstellung der verschiedenen Phasen religiöser Entwicklung.

Im 2. Abschnitt behandelt H. den Inhalt des Religionsunterrichtes, Bibel-, Katechismus- und Liturgie-Katechese. Die meisten bisherigen „didaktischen Konzepte“ hält H. für ungeeignet in der Bibelkatechese, weil sie „heute ihren Objektbezug verloren“ haben. Die Katechese erfordert nach H. heute eine „nie geübte Auseinandersetzung mit dem biblischen Text“, wobei die Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft als Grundlage einzubeziehen sind. Am Beispiel des Pentateuch und der synoptischen Evangelien versucht H. in die katechetische Problematik, die sich aus diesen ergeben, einzuführen, um dann daraus hermeneutische Grundsätze für den Bibelunterricht abzuleiten. Aus dem Spannungsverhältnis zwischen Kerygma und Historie, das nach H. grundsätzlich bestehen bleibt, ergibt sich die Notwendigkeit einer Umorientierung der katechetischen Didaktik; es darf nicht länger darum gehen, den Bibeltext „anschaulich“ darzustellen, sondern den Anspruch des im Kerygma begegnenden Heilshandeln Gottes vernehmbar zu machen. Kommt der Katechet nur „über die exegetisch-theologische Grundlegung und den hermeneutischen Vollzug“ zum Verständnis der Bibel, so der Schüler nur über die „didaktischen Möglichkeiten der biblischen Texte“; daher ist auch der Katechet mit dem hermeneutischen und stilistischen Verständnis der Bibel auszurüsten.

Wie ist das Kind dazu zu führen, in der Bibel nicht historische Information zu sehen, sondern aus ihr die Glaubensbotschaft zu hören? H. weiß von den Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß Kinder einen Bibelbericht als historische Wahrheiten aufnehmen, dann aber im kritischen Alter entweder in ihrem infantilen Glauben verharren oder diesen ganz ablehnen. Da hilft nicht eine noch so geschickte Methode, sondern nur eine Katechese aus der „didaktischen Struktur des Textes“. Daraus ergibt sich für H. die Forderung nach einer neuen didaktischen Struktur der Schulbibel, die textidentischer zu sein habe, aber auch bei den einzelnen Abschnitten die Sprachform deutlich mache. Für Gen 1 schlägt H. den Vermerk vor: „Lehrgedicht“; bei den Abrahamsgeschichten „Sagenkränze“ um Abraham; andere Stücke der Urgeschichte will er bezeichnen als das „Credo Israels in Form alter Volkserzählungen“. An einigen Beispielen zeigt dann der Autor die didaktische Nutzung seiner Forderung an die Schulbibel.

Für den Katechismus-Unterricht postuliert H. eine enge Verbindung mit der Bibel; dabei hat das Prinzip zu gelten: „einen oder mehrere Bibeltexte sorgfältig und vom Verständnis des Katechismus her auszulegen und von hier aus entsprechende Aussagen im Katechismus anstrahlen“. Es genügt also keineswegs nur ein Hinweis, wie dies in unserem Katechismus geschieht, vielmehr ist aus der Begegnung mit einem ganzen Bibeltext oder einem ganzen Bibelwort, sogar aus mehreren ganzen Bibeltexten auf den Katechismustext zu stoßen. H. bedauert, daß uns bisher noch eine gründliche Untersuchung über die Zuordnung religiöser Wahrheiten und Vollzüge zu den Phasenhaltungen von Kindheit und Jugend fehlt. Ein „Theologe“ und auch ein „methodisch versierter Lehrer“ kann „oft mit einem vagen psychologischen Allgemeinwissen, das für die praktische Verkündigung nicht bestimmend wird“, verblüffen. H. versucht kurz „Affinitäten zwischen Glaubenswahrheiten und Entwicklungsphasen“ des Jugendalters in Vorpubertät und Pubertät aufzuweisen.

Dann behandelt H. den „Liturgieunterricht“, bespricht zuerst dessen „didaktische Eigenart“ als „Einübung in den Gottesdienst der Kirche“, versucht eine kurze „liturgische Propädeutik“,

in der er jedoch nur die vier Faktoren Stille — Meditation — Haltung — Mahl und Brüderlichkeit zur Geltung bringt, und erörtert schließlich noch den Liturgieunterricht entsprechend den Entwicklungsphasen des Kindes.

Den 3. Abschnitt seiner Darstellung betitelt der Autor: Religionsunterricht und Methode. Hier kommt der Autor zuerst auf neuere Versuche zu sprechen, den Verkündigungscharakter des Religionsunterrichtes zu betonen. Der Autor wird hier, so scheint dem Rezensenten, nicht ungeteilte Zustimmung finden. Gewiß, Religionsunterricht und Verkündigung sind nicht vollkommen identisch, sie stehen aber doch in einer inneren Korrespondenz. Und muß nicht auch in der liturgischen Verkündigung Auftrag und Ereignis unterschieden werden? Gilt nur vom Heilsereignis, daß es nicht planbar ist (im Sinne des Autors)? Nicht auch vom pädagogischen Vollzug? Zuzustimmen ist H., wenn er es für einen Irrtum hält, methodische Fragen mit einer theologischen Position zu beantworten. An die Stelle der Formalstufen der Münchner Methode setzt H. einen interpretierenden Unterricht nach hermeneutischen Regeln. Es ist H. beizupflichten, daß unsere Katechese zunächst von der Sache her, d. h. vom Bibeltext her bestimmt werden muß. Ist es jedoch wirklich nicht möglich, den Bibelunterricht in den von A. geforderten hermeneutischen Stufen zu gestalten, ohne die Münchner Methode ganz über Bord zu werfen? Ist bei H. der Unterschied gewahrt zwischen (methodischem) Weg des Lern- und Lehrverfahrens einerseits und dem von der Sache (Bibeltext) her bestimmten Inhalt, der wiederum die didaktischen Möglichkeiten erst präzisiert? Daß die biblischen Texte in der in unserem Katechismus geübten Weise nicht befriedigen, mit H. möchte man klagen: verzweckt und entfremdet werden, wird, so ist zu hoffen, auch anderswo gespürt.

H. wirft Fragen in die katechetische Diskussion, deren Erörterung der Katechese nur nützen können. Die Lektüre dieses Buches wird unsere katechetische Arbeit zur Diskussion stellen. Und das wäre nur Gewinn. *J. Rabas, Würzburg*

Katechetische Pastoral. (Klärung und Wegweisung Bd. 5.) Übersetzt von August Berz, Echter Verlag, Würzburg 1965, 108 Seiten, brosch. DM 6,80.

Vorliegende Veröffentlichung enthält in 202 thesenartigen Sätzen mit kurzen Erklärungen Richtlinien für die Katechese als Seelsorgedienst, wie sie im Auftrag des französischen Episkopats ausgearbeitet wurden.

Die vier Abschnitte bieten in äußerst gedrängter Form die wesentlichen Aussagen einer modernen Katechetik.

Der 1. Teil behandelt das Wesen der Katechese als „Dienst des Wortes“, durch den sich die Kirche als Heilsmysterium bekundet. Katechese ist „jener Seelsorgedienst, der das Wort Gottes übermittelt, um den Glauben zu erwecken und zu nähren“; sie bleibt gebunden an das liturgische Tun der Kirche und an ihr Liebeszeugnis. Ihr Gegenstand kulminiert im Ostermysterium des Herrn, in dem das ganze Heil der Menschen enthalten ist. Ziel der Katechese ist der Glaube als Gabe, als Erkenntnis und als Bekehrung; er muß sich betätigen in der persönlichen Realisierung und erfüllt sein von der Hoffnung auf seine Vollendung.

Im 2. Teil wird in geraffter Form eine „Pädagogik der Glaubensunterweisung“ gegeben. Diese wird auszugehen haben vom konkreten Menschen, dem sie sich in „Sprache und Methode“ anpassen muß, wobei immer ein Wachstum im Glauben erstrebt wird. Jeder Akt der Kirche ist Träger katechetischen Geschehens, doch bildet der Religionsunterricht „eine hervorragende Art der Katechese“. Eine „didaktisch richtige Unterweisung“ wird sich, so empfiehlt die Schrift, „einer didaktischen Methode bedienen, die sich zur Wissensvermittlung eignet“. Diese zunächst etwas allzu intellektualistisch scheinende Grundlegung des Religionsunterrichtes wird dann doch wieder in die rechte Bahn gewiesen, denn es wird ihm „sein

Eigengepräge" bescheinigt: „Der vom Glauben erleuchtete Verstand des Gläubigen muß sich stets dem Mysterium Gottes öffnen." In der Darbietung wird für die „Verkündigung des Gotteswortes die erste Stelle" gefordert, damit hier Botschaft erklinge, die dann zunächst in das Gebet einmünden, auch zum liturgischen Beten führen soll; dann erst folgen andere Aufgaben.

Der 3. Teil berücksichtigt dann verschiedene Gruppen von Katechumenen. Für die Forderung nach einer christlichen Erziehung des Kleinkindes im Vorschulalter gibt die Taufe das lebendige Fundament, auf dem nun weitergebaut werden soll; in dieser Lebensphase werden „die Grundlagen für das menschliche Leben und das christliche Leben gelegt". Ort der Erziehung in dieser Altersstufe ist die Familie und der Kindergarten; dort ist sie von der Liebe erfüllt, hier muß sie in enger Bindung an die Familie bleiben. Im mittleren Kindesalter (7 bis 9) geht es nicht um viele Kenntnisse, sondern um Grundwahrheiten und um die Erziehung zum Gebet. Hier erfolgt auch die Vorbereitung auf die Sakramente Buße, Eucharistie und Firmung. Nach dem neunten Lebensjahr legt das Direktorium das Hauptgewicht auf die Darbietung der Lehre, die jedoch von Bibel, Liturgie und Kirchenjahr auszugehen hat. Für die religiöse Unterweisung der Jugendlichen fordern die Richtlinien eine Katechese in der Jugendseelsorge. Christus als „Meister der Wahrheit" soll dem Jugendlichen nahegebracht werden. Zum Aufbau seiner Persönlichkeit bedarf er der „Freundschaftsbeziehungen". In der Gemeinschaft von Altersgenossen findet er „die nötige Lebenswärme, Sicherheit und Stoßkraft zu seiner Entfaltung".

Der 4. Teil spricht vom „Bischof als Meister der Katechese"; sein „diözesanes Amt für die religiöse Unterweisung" ist jedoch nicht reine Verwaltungsstelle, sondern soll „alle Sektoren der katechetischen Seelsorge" beseelen. Die ersten Erzieher sind jedoch die Eltern, denen nicht nur ihre Pflicht eingeschärft wird; es werden auch Richtlinien für eine Elternschulung geboten. Für alle Katecheten fordert die Schrift auch eine pädagogische Ausbildung, wofür die diözesanen Ämter Direktiven ausgeben.

Der Überlegung wert sind die Ausführungen besonders auch über die Koordinierung von Katechese und Seelsorge. Überhaupt kann das Büchlein zur Besinnung anregen, sofern es nicht schnell aus der Hand gelegt wird; es will mit Bedacht, das eigene Tun überprüfend, gelesen werden, dann kann es uns manches sagen. Und diese Richtlinien der französischen Bischöfe sollten auch zur Überlegung anregen, wie bei uns der einzelne Katechet konkret gefördert wird. Wie steht es bei uns mit der Zusammenarbeit zwischen „Seelsorgeklerus" und Katecheten?

J. Rabas

Paul Wirth, **Mischehen-Instruktion und Ökumenismus** (Wort und Weisung, Schriften zur Seelsorge 1), Seelsorge-Verlag, Freiburg 1966, 84 Seiten, broschiert DM 7,80

Mit Band I — Mischehen-Instruktion und Ökumenismus — eröffnet Paul Wirth die Schriftenreihe „Wort und Weisung", Untertitel: „Schriften zur Seelsorge und Lebensordnung der katholischen Kirche". Die Herausgeber (Alfons Fischer, Georg May und Paul Wirth) beschreiben selbst Ziel und Richtung ihres Vorhabens: „Die Bewußtseinslage in der katholischen Kirche der Gegenwart ist vielerorts durch Experimentiersucht, Rückgang der religiösen Betätigung und Anpassung an die säkularisierte Umwelt gekennzeichnet. Vieler Gläubigen hat sich eine erhebliche Unsicherheit bezüglich des Glaubens bemächtigt, was sich wiederum für die Praxis des religiösen Lebens negativ auswirkt. Das Neue an dieser Entwicklung ist, daß sie in der Hauptsache von innerkirchlichen Kräften ausgelöst und vorangetrieben wird. Unter der Firmierung des ‚aggiornamento' betreibt man die Infragestellung des Glaubens und der Geschichte in gleicher Weise. Die vorgebliche Notwendigkeit, die überkommenen Wahrheiten neu zu formulieren, führt nicht selten zur Reduktion des Glaubensinhaltes. In manchen Krei-

sen scheint die Meinung zu herrschen, eine Ansicht sei um so wissenschaftlicher, je extremer sie ist und je radikaler sie mit der kirchlichen Tradition bricht."

Auch wenn man diese besorgte Charakterisierung als zu negativ ansieht, wird man sich den weiteren Sätzen schwerlich verschließen können: „In der Unruhe und Verwirrung der Gegenwart sind Klarheit, Sicherheit und Vertrauen vonnöten. Sie können nur durch eine Rückbesinnung auf die gesunde Lehre und durch eine durchdachte Synthese von Tradition und Fortschritt gewonnen werden." Die Herausgeber wollen nun ihren Beitrag zur innerkirchlichen Bewußtseinsbildung leisten, konformistischen Überbetonungen und Vernachlässigungen der gegenwärtigen theologischen Literatur begegnen, so das gestörte Gleichgewicht wieder herstellen und damit einer echten Erneuerung dienen.

Die bisher gewonnenen Mitarbeiter — Drewniak (Königstein), Eisenhofer (München), Günthör (Rom), Haubst (Mainz), F. Holböck (Salzburg), Michl (München), Pfab (Gars), Aud. Scheuermann (München), Wesemann (Münster) —, also angesehene Autoren, beabsichtigen, „aus ungebrochen katholischer Haltung" in wissenschaftlicher Weise zu aktuellen Fragen der Theologie Stellung zu nehmen und die gesunde Lehre der Kirche ohne Abstriche oder Zusätze darzubieten. Das werden zahlreiche Theologen, nicht zuletzt die Seelsorger, begrüßen; sie haben darauf gewartet.

War es aber — trotz des bedenklichen „Spiegel"-Gesprächs H. Küngs vom 24. 1. 1966 — sehr glücklich, die neue Schriftenreihe gleich mit der leidigen Mischehenfrage zu beginnen? Wirth bespricht in seiner Abhandlung nach einer beachtlichen Einleitung über grundsätzliche Ehefragen mit Akribie I. die Instruktion „Matrimonii Sacramentum" vom 18. 3. 1966; unter II. stellt er die „Unrechtmäßigkeit der protestantischen Forderungen" dar, wobei er sich vornehmlich auf das evangelische Handbuch „die Mischehe von Sucker, Lell, Nitzschke bezieht; den III. Teil überschreibt er mit „Folgerungen für eine interkonfessionelle Behandlung der Mischehenfrage". Im Anhang finden wir den lateinischen Wortlaut der Instruktion, ihre Übersetzung, die Verlautbarung der deutschen Bischöfe zur Mischehe vom 31. 3. 1966.

Wirth meint das Mischehenproblem am besten durch Strenge zu lösen. Nun zeigt freilich die Geschichte dieses Ehehindernisses unterschiedliche Auffassungen; daß wir in einer Zeit der Begegnung der Konfessionen vom kirchlichen Gesetzgeber nicht just die rigoroseste erwarten dürfen, liegt auf der Hand. So ließ denn auch die Instruktion die liturgischen Formeinschränkungen und die Exkommunikation nach Kanon 2319, § 1, n. 1 fallen. Es bliebe noch zu untersuchen, bei welcher Art von Gesetzgebung die Verluste der Kirche durch Mischehen am geringsten sind; auf der Verlustseite wird die Mischehe wohl in der Regel zu buchen sein. Die Lösungsvorschläge, die der Verfasser auf Seite 42 f. anbietet, stützen sich zuvörderst auf Georg May, *Katholische Kindererziehung in der Mischehe*, Trier 1965. May kam dort zu dem Ergebnis, die Lösung sei darin gelegen, daß die evangelische Kirche mit dem reformatorischen Grundsatz der Gewissensfreiheit, der keiner Bindung durch eine irdische Instanz unterliegt, Ernst macht, indem sie die Protestanten zur Erfüllung der Vorschriften des kanonischen Rechts freistellt, anstatt die Gewissen durch Verpflichtungen auf landeskirchlichen Positivismus und Sanktionsandrohungen zu beunruhigen.

Aber wird dabei — abgesehen von der Unterschiedlichkeit der einzelnen reformatorischen Bekenntnisse — nicht übersehen, wie stark auch der evangelische Christ seinem Bekenntnis verpflichtet ist? So nehmen sich die „Lösungsversuche" — zumal in Diasporagebieten — recht theoretisch aus. Berechtigt ist der Wunsch an die nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften, durch Überprüfung der eigenen Ehelehre auch ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit unter Beweis zu stellen.

Bei Gesetzesänderungen müssen die Codexrevisoren stets drei Vorfragen klären: 1. Haben die bisherigen Gesetze ausgereicht oder nicht, 2. müssen die Gründe für das etwaige Nichtausreichen und 3. die Frage nach den anzuwendenden Mitteln untersucht werden? Auf diese

Weise könnte wohl auch am geeignetsten eine wissenschaftliche Würdigung der Ehe-Instruktion erreicht werden.

Wir erwarten mit Interesse die weiteren Bände und Mitarbeiternamen der neuen theologischen Schriftenreihe. *Karl Braunstein*

Gustav Gundlach, **Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft.** Hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach. I. P. Bachem-Verlag, Köln 1964, Bd. I: 680 S., Bd. II: 700 S., Lw. je DM 45,–.

Nach 28jähriger Tätigkeit als Professor für Sozialphilosophie und Sozialethik in der Gregoriana (und als Berater einiger Päpste, besonders Pius' XII.) kehrte Pater Gundlach emeritiert nach Deutschland zurück und übernahm im Herbst 1962 die Leitung der Kath. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.

Doch schon bald danach, am 23. Juni 1963, ereilte ihn der Tod, ohne den langgehegten Wunsch seiner Freunde, eine großangelegte, systematische Gesamtdarstellung der Christl. Gesellschaftslehre zu schreiben, erfüllt zu haben.

Was lag nun näher als der Versuch, durch eine systematisch geordnete Sammlung seiner wesentlichsten, nicht selten schwer zugänglichen Arbeiten den ganzen mächtigen Bau seines Gesellschaftsdenkens sichtbar zu machen, um einen Ersatz für den Ausfall des Gewünschten zu bieten?

Die Kath. Sozialwissenschaftliche Zentralstelle unter der kommissarischen Leitung von Pater Anton Rauscher unterzog sich dieser dankbaren Aufgabe und legt nun zwei voluminöse Bände vor, treffend betitelt mit dem innersten Anliegen Gundlachs: „Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft". Daß diese, quantitativ genommen, nur eine, wenn auch wesentliche Auswahl sind, zeigt die umfangreiche Bibliographie am Ende des 2. Bandes.

Nicht wenige Abhandlungen wurden aus lateinischen oder italienischen Originalen unter Assistenz fachkundiger Experten ins Deutsche übertragen. Auch vier bisher unveröffentlichte Manuskripte wurden aufgenommen.

Um aus der Fülle der Titel des I. Bandes einiges zu nennen: Das 1. Kap. „Kath. Soziallehre" befaßt sich mit der gerade heute wieder diskutierten Frage nach ihrem Wesen, ihrer sozialphilosophischen Grundlegung sowie mehrerer Zeitfragen in diesem Bereich. Das 2. Kap. „Kirche und Gesellschaft" bietet u. a. die so prinzipielle Abhandlung „Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft".

Das fünfte, „Staat", enthält unter dem Stück Zeitfragen das berühmt gewordene Referat auf dem Königsteiner Kongreß „Kirche in Not" von 1956 über die Koexistenz, ferner den seinerzeit so viel Aufregung verursachenden Aufsatz über die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg sowie die grundlegenden Ettaler Ausführungen „Die prinzipielle Bedeutung des Rechts auf Heimat".

Der II. Band beginnt mit der ausführlichen Kritik der gesellschaftlichen Ordnungssysteme, führt über die Klärung der Begriffe Stand und Klasse zur Erläuterung der Idee der berufständischen Ordnung, befaßt sich schließlich mit „Sozialreform — Sozialpolitik" und Gewerkschaftsfragen und widmet sich endlich ausführlich den Grundlagen der Wirtschaft sowie einigen Spezialfragen aus dem wirtschaftlichen Bereich. Ein Kapitel Varia, die Bibliographie, ein Personen- und ein ausgezeichnetes Sachregister beschließen das Standardwerk.

Man sieht: Der Bogen des Gesellschaftsdenkens Gundlachs ist überaus weit gespannt. Es umgreift sowohl das Prinzipielle — Gundlachs besondere Stärke — als auch das zeitgeschichtlich Bedingte; es fehlte dem Berater Pius' XII. keineswegs der Blick für die sich wandelnde Wirklichkeit. Die materiellen Schwerpunkte der Arbeit dieses nicht nur im katholischen Raum weltweit anerkannten Denkers liegen einerseits in der Herausarbeitung und Entfaltung der

christlichen Gesellschaftslehre (wobei es ihm immer wieder auf die drei Grundpfeiler Familie, Eigentum und Staat ankam) und andererseits in der Auseinandersetzung bzw. in der allein von der Sache her bestimmten Kritik der nichtchristlichen Gesellschaftssysteme des 19. und 20. Jahrhunderts (Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus). Als Regulative seines Denkens werden deutlich die menschliche Person bzw. die Beachtung ihrer Würde und „die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft". Welch unerhörter Anspruch dahinter steht, wird erst angesichts der pluralistischen Gesellschaft spürbar.

Wer die christliche Gesellschaftslehre kennt, weiß, daß sie eine relativ junge Wissenschaft ist und daher in vielen Fragen noch um ihre endgültige Position ringt. Dieser Offenheit war sich Gundlach trotz der Betonung des Primats des Prinzipiellen bewußt und hat darum dem Ringen nach der vollen Wahrheit gebührend Raum gegeben. Daher ist auch immer sehr zu beachten, wann und unter welchen Bedingungen dies oder jenes geschrieben wurde. Man wird heute nicht in jedem Punkt seiner Meinung sein. Auch durch seine römische Brille sieht in der nachkonziliaren Zeit manches anders aus. Gundlach war jedoch bereit, unter Umständen auch sich selbst zu korrigieren bzw. die Lehre fortzuentwickeln. Der Unterzeichnete hat es selbst erlebt, als er anläßlich der Frage des Gruppenrechts innerhalb des Rechts auf die Heimat mit ihm einen Briefwechsel führte und P. Gundlach sich nach Jahren über seine erste Lehrmeinung hinaus auch zu einem solchen, d. h. zur natürlichen Rechtssubjektivität der soziologischen Größe „Ortsgemeinde" (der Communitas ratione vicinitatis loci formata) bekannte.

Den Herausgebern gebührt höchster Dank dafür, daß sie einem der großen Gesellschaftsdenker unserer Zeit dieses achtunggebietende Denkmal gesetzt und so christlichen wie nichtchristlichen Sozialtheoretikern und Sozialpraktikern, also auch Politikern, eine einzigartige Arbeitshilfe bereitgestellt haben.

Insbesondere wäre aber angesichts der nach dem Krieg neu erworbenen demokratischen Freiheit und Verantwortung zu wünschen, daß die breite Schicht der gebildeten Christen gerade bei diesem hervorragenden Lehrer immer wieder lernt, was unter „Ordnung der menschlichen Gesellschaft" zu verstehen ist.

Paul Hadrossek

Joseph Gabel, **Formen der Entfremdung**. Aufsätze zum falschen Bewußtsein (Reihe: Fischer doppelpunkt 11). S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main, 1964, 132 Seiten, Pappband

Der 1912 in Budapest geborene, seit 1931 in Frankreich lebende Autor ist Mitglied des Centre National de la Recherque Scientifique und der Société Française de Sociologie. Sein Werk über „Das Falsche Bewußtsein" („La Fausse Conscience", Paris 1962) gilt als bahnbrechend für das Verständnis des Phänomens der „Entfremdung" durch Anwendung der Erkenntnisse der Psychopathologie und der marxistischen Philosophie. Die in diesem Bändchen vereinigten Aufsätze sind — mit Ausnahme des letzten über „Juristische Aspekte der Entfremdung: Todesstrafe und Folterjustiz" — als Vorstudien zu verstehen, die zwischen 1949 und 1953 entstanden. Das bedeutet zugleich aber auch vor dem ungarischen Aufstand von 1956, der Gabel und seinem Kreis zur tiefsten Erschütterung wurde. Aus ihr heraus entstand die Zeitschrift „Arguments", jetzt in veränderter Form als „Collection Arguments", geistiges Spiegelbild der durch die inhumane Entfremdung des Kommunismus heimatlos gewordenen französischen „Linksintellektuellen". Denn in diesem ungarischen Aufstand und vor allem im brutalen sowjetischen Gegenschlag, von dem man vielleicht einmal sagen wird, daß er eine weltgeschichtliche Wende heraufführte, erlebten viele an Marx geschulte Intellektuelle an den deutlichen und deutbaren Zeichen der machtpolitischen Entwicklung des Kommunismus das von Marx (im Gefolge von Hegel) beschriebene Phänomen der Entfremdung und Verdinglichung. Die Entstehung vor dieser Wende macht den besonderen Wert der wichtigsten

Studien dieses Bändchens aus; der zeitliche Abstand von zwölf Jahren bringt es allerdings auch mit sich, daß uns heute „Die Bedeutung des McCarthysmus" (1952) überschätzt und überbewertet erscheint. Die Studie über „Kafka, Romancier der Entfremdung" läßt noch allzu deutlich den geistigen Einfluß seines „Lehrers", des marxistischen Literaturwissenschaftlers und Kulturphilosophen Georg Lukács erkennen, der selbst 1956 in den Sog der Ereignisse geraten sollte, und unter dem Eindruck der Aktualisierung Kafkas nach 1944, von der Gabel allerdings (S. 28) sagt: „Kafka wird wieder inaktuell werden. Nur in außergewöhnlichen geschichtlichen Augenblicken darf ein Kollektiv es wagen, die Last solcher Bewußtseinsklarheit zu ertragen. Der Augenblick der Befreiung im Jahre 1944 war eine solche geschichtliche Stunde. Im Augenblick der Entdeckung der Greuel der Konzentrationslager ist sein Werk die Katharsis eines gequälten Kollektivgewissens gewesen." — Gabel fragt am Schluß dieser mit Kriterien der Literaturwissenschaft und der Psychopathologie arbeitenden Untersuchung (S. 30): „War Kafka ein Ende oder ein Anfang? Wir wissen nichts darüber und das ist vielleicht das Problem der Zukunft der Zivilisation. Bisher erscheint nur der negative Aspekt seines Werkes gültig. Die Verdinglichung ist in unserem täglichen Leben gegenwärtig, aber niemand noch zeigt uns den Weg zum Zirkus von Oklahoma. Das Negative dieser Zeit ist das Versagen des Menschen, ein Versagen, für das die Geschichte des Landarztes ein erschütterndes Sinnbild ist. Kafka hat dies Negative kraftvoll auf sich genommen, das seiner schizoiden Natur so nahe war. Er konnte es nicht bekämpfen, denn das hätte einen Kampf gegen sich selbst bedeutet, aber es war ihm gegeben, es derart darzustellen, daß ihm ein Platz unter den unsterblichen Vertretern des Menschen gesichert ist. Seine Erfahrung als Jude hat ihm gewiß geholfen, die Entfremdung des Menschen zu begreifen. Man kann sich Kafka schlecht als Nichtjuden vorstellen. Aber es hieße seine Bedeutung arg verkennen, wollte man darin einzig und allein einen Ausdruck des ‚jüdischen Rätsels' sehen. Das Rätsel Kafka ist das Rätsel der menschlichen Gesellschaft." — Auch die Studie über „Swift und die Schizophrenie" arbeitet mit Erkenntnissen der Psychopathologie. Sie werden noch stärker verdeutlicht in dem Aufsatz „Politische Wahnvorstellungen bei einem Paranoiden", der sich mit dem seit 1943 in Anstaltsbehandlung befindlichen Lucien M. befaßt, der sich selbst als Papst I. Ranges bezeichnet und mit unerhörter Produktivität Gesetze und Notverordnungen eines theokratischen Weltregimes erfindet und niederschreibt. (In letzter Zeit haben Illustrierte und Fernsehen Kapital aus dem Schicksal dieses Armen geschlagen.)

Der bedeutendste Beitrag behandelt die „Psychologie des kommunistischen Denkens" mit den Merkmalen des „falschen Bewußtseins" und der „falschen Identität". Nach Marx ist das Kapital gleichzeitig materieller Gegenstand und Kristallisationsmittelpunkt der zwischenmenschlichen Beziehungen (Arbeiter—Kapitalist). Ausgehend von der These bei Georg Lukács, das Wesen der Verdinglichung bestehe darin, daß der vorübergehende und relative Charakter der zwischenmenschlichen Beziehungen durch die Materienhaftigkeit des Kapitals verhüllt werde, und so entstehe das „falsche Bewußtsein" eines ewigwährenden „Naturphänomens", das erst durch das Proletariat beseitigt werden müsse, kommt Gabel zu dem Ergebnis, daß sich in der kommunistischen Ideologie die gleichen Verhüllungsprozesse des Bewußtseins wiederfinden, die von ihr selbst im Überbau der kapitalistischen Gesellschaft verurteilt wurden, „und das ist ein Nachweis mehr für die Berechtigung, das kommunistische Denken als eine der Arten des falschen Bewußtseins aufzufassen" (S. 77). „Das kommunistische Denken ist deshalb keineswegs der Ausdruck des ‚proletarischen Klassenbewußtseins', das ja vom Begriffe einer ständigen prozeßartigen Überwindung der Verdinglichung nicht zu trennen ist (Lukács). Es ist vielmehr eine spezifische historische Form des verdinglichten (falschen) Bewußtseins" (S. 79). Gabel schließt seine Untersuchung (S. 86) mit diesem Ergebnis: „Man kann den kommunistischen Intellektuellen ziemlich gut damit definieren, daß man sagt, es ist ein Mann, der dialektisch denkt, wenn es sich um Soziologie des primitiven Stammes und vorlogisch, wenn

es sich um Soziologie der Sowjetunion handelt. Im politischen Bereich des kommunistischen Denkens findet man die verschiedenartigsten Elemente der Differenzial-Psychologie: egozentrische Begriffe wie beim Kind, Geometrismus wie beim Schizophrenen (falsche Identität), gefühlsbetonte Logik und mythisches Denken wie in der primitiven Mentalität, und darüber hinaus eine echte Wesenheitsphilosophie, die — wie zu Zeiten des heiligen Thomas — die beste Waffe einer rational aufgebauten Lehre bleibt, die auf einem vorrationalen Wahlakt, einem Akt des Glaubens, gegründet ist. Hinter der fromm bewahrten Terminologie des historischen Materialismus bemerkt man schon das Gerüst der neuen Scholastik."

Gabels Studien sind anregend auch dort, wo sie Widerspruch hervorrufen. Sie sind wertvolle Beiträge zur Erkenntnis unserer heutigen geistigen (oder ungeistigen) Existenz. *R. Mattausch*

Konrad Kienesberger, **Sebastian Brunners Stellung zu Lessing, Goethe und Schiller. Ein österreichischer Beitrag zur antiliberalen Kritik an der deutschen Klassik im späteren 19. Jahrhundert** (Sonderdruck aus dem 108. Jahresbericht des Öffentlichen Gymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster). Verlag Welsermühl, Wels o. J. [1965], 204 Seiten.

Die angezeigte Arbeit über Sebastian Brunner ist aus der philosophischen Inaugural-Dissertation des Verfassers an der Universität Wien hervorgegangen. Als Ziel steuert sie an, „die Nachwirkung der deutschen Klassik im österreichischen Raum und vor allem in Wien während der liberalen Ära des späteren 19. Jahrhunderts ein wenig deutlicher" zu machen, wie es im Vorwort der Studie heißt. Diese Zielsetzung im bescheidenen Komparativ ehrt den Verfasser, ist aber irreführend. In Wirklichkeit ist es ihm mit unendlicher Akribie und intensiver Arbeit an den Quellen gelungen, das Nachleben Lessings, Goethes und Schillers im österreichisch-katholischen Sprachraum zwischen 1850 und 1890 zum ersten Male übersichtlich und vollständig zu erfassen.

Es ist ein Nachleben im Spannungsfeld von Ablehnung und Zustimmung. Wie sich die Lager aufteilen, unter welchen politischen und geistesgeschichtlichen Bedingungen die wertende Akzentsetzung damals erfolgte, das ist nicht nur dem deutschen Katholizismus, sondern auch unserer Germanistik weitgehend unklar. Noch in diesem Jahr konnte sich der Präsident der Goethegesellschaft, Prof. Wachsmuth, Berlin, darüber verwundern, daß „ausgerechnet im katholischen Wien" bereits 1878, also auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes, ein Goethe-Verein gegründet wurde, während die deutsche Goethe-Gesellschaft erst 1885 zustande kam. Kienesberger macht in seiner Studie deutlich, daß und inwiefern es mit der Katholizität des tonangebenden Wien nicht eben weit her war. Die Kirche wird gerieben zwischen den Mahlsteinen der liberal-bürgerlichen Politik und dem aufklärerisch-humanitären Fortschritt der Wissenschaft. Sebastian Brunners, des Prälaten Dr. phil. et theol. (1814—1893), Aufschrei wirkt wie die Stimme eines tödlich bedrohten Mannes.

Manchmal höchst unartikuliert, undiszipliniert, gurgelnd: „Sie haben ihn mit Weihrauch so tüchtig eingeraucht / Und alle seine Sinne in dicke Nebel getaucht / Und haben ihn angesungen — ein voller Priesterchor, / Daß es nicht wundern durfte — wenn er den Verstand verlor . . ." (Brunner über Goethe in der Verssatire „Keilschriften", Regensburg 1856). Kienesberger erklärt diese und dergleichen Ausfälle, den Mangel an Objektivität und die Kleinlichkeit und Enge des Standpunkts Brunners gegenüber Lessing und gegenüber Schiller und Goethe, den Häuptern der deutschen Klassik, als „Reaktion gegen die damaligen Zeitverhältnisse" (S. 8). Er macht auch deutlich, daß sich der Kirchenmann, u. a. als Redakteur der „Wiener Kirchenzeitung", z. B. mehr gegen den schamlos-primitiven Goethekult als gegen den Respekt vor der Leistung der deutschen Klassik wendet. Er zeigt, daß Brunner polemisiert gegen die infamen Waffen, die der mittlere Liberalismus des späten 19. Jahrhunderts aus dem

Werk stiller Einfalt und edler Größe der deutschen Klassik zum Todesstoß für den Katholizismus schmiedet. Brunner ist ein ehrenwerter Mann, die Studie Kienesbergers eine ausgezeichnete hermeneutische Leistung.

Was aber ist damit gewonnen? Eine klare, anschauliche, aspektreiche, subtile Einführung in die Zeitgeschehnisse. Eine Studie, die die Herkunft aus der Dissertation verrät: Sie hört dort auf, wo man wünscht, daß sie anfangen möge. Ist Brunner, über seine stramme und manchmal auch gescheite Polemik hinaus, nicht zugleich ein Monument der petrefakten Katholizität jener Zeit in Österreich? Der Rezensent bekennt, daß er angesichts des Titels der vorliegenden Studie eine Phänomenologie, eine Strukturanalyse katholischen Fehlverhaltens gegenüber den je fortschrittlichen Zeichen der Zeit erwartet hat, eine Art Wegweisung für das Heute aus der Kraft der Historie. Das ist die angezeigte Arbeit nicht. Kienesberger, versehen mit seinen intimen Quellen- und Zeitkenntnissen, könnte sie demnächst schreiben.

Rudolf Geppert, Frankfurt/Main

Herbert Cysarz, **Deutsches Geistesleben der Gegenwart. Sumpf und Festland.** Bogen-Verlag, München, 1965, 248 Seiten, Leinen DM 16,80

Dem einstigen Prager, später Münchener Ordinarius verdankt eine ganze Germanistengeneration geistige Impulse besonderer Art. Auch dort, wo Cysarz Widerspruch herausforderte — und das war nicht selten der Fall! —, bestand die Wirkung seiner eigenwilligen, stets auf neuen Wegen schöpferischen Persönlichkeit, die sich nie in die engen Grenzen der Literaturwissenschaft beschränkt wissen wollte, Literatur vielmehr als vielschichtiges geistiges Phänomen verstand, das in einem umfassenden Sinne in enger Komplexibilität mit anderen Lebensbereichen des Geistes gedeutet werden müsse. Die Leugnung der Grenzen, oder — positiv ausgedrückt — das Hinübergreifen über sie, machte Cysarz tatsächlich zu einem „Grenzfall der Wissenschaft", wie der Titel einer Bio- und Bibliographie von 1957 lautet. Auch seine Sprache, eindrucksvoller als gesprochene Wortkaskaden im Einklang mit der ganzen Persönlichkeit des Redenden denn als geschriebene Satzkatarakte, bedeutet ständige Grenzüberschreitung, steigert die Schwierigkeit des gedanklichen Nachvollzuges und erschwert Auseinandersetzung und Kritik.

Diese wird sich ohnehin zweifellos in oftmals überspitzt scharfer Form über dieses Buch hermachen, weil in ihm ein unbequemer Denker einen radikalen Denkprozeß vollzieht, von dem sich so gut wie jeder und jedes betroffen fühlen kann. Denn hier werden auch die Grenzen der Cysarz'schen Methode — wenn man dieses Wort in diesem Zusammenhang überhaupt gebrauchen darf! — deutlich sichtbar: so umfassend und komplex sie auch ist, bleibt sie doch nicht frei von Einseitigkeiten, die gerade dort das Mitgehen erschweren oder unmöglich machen, wo Cysarz im Grunde recht hat und — in der Verallgemeinerung, zu der er kommt — zugleich unrecht.

Das gilt für den kühn gespannten Rückblick auf das 19. Jahrhundert — kühn deshalb, weil er bei jedem Gedankengang zugleich die Konfrontation mit unserer Gegenwart als Ergebnis und Widerpart sucht — und für das Wagnis einer sachlichen Bewertung der Epoche von 1918 bis 1945, die nur böswillige Verzerrung als Apologie bezeichnen könnte, vor allem aber gilt es für die Diagnose der Gegenwart selbst. Aber hier enttäuscht Cysarz auch immer wieder, denn hier müßte er die Auseinandersetzung nicht nur frontal allgemein, sondern direkt, persönlich und Aug in Aug führen. Hier müßte in Einzelgefechten spezielle und individuelle Kritik sichtbar und wirksam werden; die klare und selbst auch harte Auseinandersetzung etwa mit Brecht, mit Graß, mit Böll, um nur einige ernst zu nehmende Namen zu nennen, verlangt differenzierte Aussage und nicht nur generelle Behandlung, wie sie dem Heer der Minorennen in der modernen „Literaturfabrik" gegenüber durchaus genügt. Denn klare Abgrenzung —

oder „Eindeichung“, wie Cysarz sagt — ist notwendig, wenn in Zukunft die Literatur wieder Festland gewinnen soll. Darum geht es Cysarz, und deshalb ist dieses provokatorische Buch trotz allem nicht nur ein mutiges, sondern auch ein notwendiges. *R. Mattausch*

Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum (Forschungsstelle für die böhmischen Länder). Band 5. Verlag Robert Lerche (vormals Calve'sche Universitätsbuchhandlung Prag), München, 1964 (Auslieferung 1965), 539 Seiten, Leinen DM 40,—

Der 5. Band des schon zu einer festen Einrichtung der ostmitteleuropäischen Forschungen gewordenen Bohemia-Jahrbuchs beginnt mit einer Widmung von Karl Bosl an den verdienstvollen Mitbegründer der Historischen Kommission der Sudetenländer und des Collegium Carolinum, den einstigen Direktor der Stadtarchive von St. Joachimsthal (bis 1934) und Eger (bis 1945) und jetzigen Staatsarchivdirektor von Amberg/Opf., Dr. Heribert Sturm, anläßlich seines 60. Geburtstages.

Der Salzburger Vortrag von Karl Bosl über „Deutsche romantisch-liberale Geschichtsauffassung und slawische Legende“ eröffnet die Reihe der Abhandlungen dieses wiederum außerordentlich ertragreichen Bandes mit einer zusammenfassenden Darstellung und Wertung zweier Geschichtsideologen, die sich unheilvoll als politische Konfrontation zweier Völker auswirkten. Ausgerüstet mit der Kraft politischer Pseudoreligionen, wurden sie zu Auslösern schrecklicher Kettenreaktionen.

In gekürzter Form berichtet Josef Werlin über die „Evangelien der guten Meister von Prag“. (Vgl. Rezension seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift, Jg. XI/1965, S. 41.) — Der Beitrag von Herbert Wolf zur Mathesius-Bibliographie bietet eine wertvolle Zusammenschau der in den letzten Jahrzehnten aufgefundenen Schriftstücke und Korrespondenzen. Das Ergebnis ist nicht nur eine Ergänzung und z. T. Korrektur der zweibändigen Mathesius-Biographie von Georg Loesche (Gotha 1895), es bieten sich neue Aspekte für Leben und Wirken des Reformators des Erzgebirges. Eine neue Mathesius-Biographie erscheint auch für das Selbstverständnis der evangelischen Sudetendeutschen erforderlich.

Hans Joachim Kißling untersucht „Militärisch-politische Problematiken zur Türkenfrage im 15. Jahrhundert“, als angesichts der Bedrohung Konstantinopels die Kreuzzugsidee erneut aufflammte, bis die Serie der türkischen Schläge: Belgrad und Rhodos 1522, Ungarn (Mohácz) 1526 den Traum der Kreuzfahrer endgültig zerstörten und türkische Soldaten 1529 vor Wien und auf den Höhen des Wiener Waldes standen.

Probleme der Wirtschaftsgeschichte behandeln die Beiträge von Siegfried Sieber über den böhmischen Zinnbergbau in seinen Beziehungen zum sächsischen, und von Gustav Otruba über die älteste Manufaktur- und Gewerbestatistik Böhmens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts im Wiener Hofkammerarchiv. — Peter Ponz zeichnet die Linien der Entwicklung des Berufsschulwesens in den Ländern der ČSR nach und charakterisiert es in seinem Wesen und seiner bis heute noch vorbildlichen Gestalt als altösterreichisches Erbe beider Völker, das die Forderung Kerschensteiners erfüllte, „ein wohlgeordnetes System von Bildungseinrichtungen, die jedem Begabten die Möglichkeit des Aufstieges zur höchsten ihm erreichbaren Bildungsstufe erlauben“ zu sein. Wesentlich erscheint die Feststellung (S. 278), daß das Schulwesen der ersten ČSR, das an dem österreichischen Erbe nicht rüttelte, ebenso wie das altösterreichische übernational war, „d. h. so abgestimmt, daß es allen Volksteilen zu dienen vermochte. Es hätte ein Band zur Verständigung und zur Einheit unter den Nationalitäten in den Sudetenländern sein können.“

Nikolaus von Preradovich setzt seine biographischen Notizen über Sudetendeutsche in Österreich fort und gibt wertvolle und die Forschung anregende Kurzbiographien des einstigen österreichischen Präsidialgesandten beim Deutschen Bundestag in Frankfurt, Anton Graf

Prokesch von Osten, des Statthalters Guido Freih. Kübeck von Kübau, eines Neffen des großen Staatsmannes, ferner der Gelehrtenfamilie Jaksch von Wartenhorst und des Kärntner Landeshauptmanns Florian Gröger. — Franz J. Beranek zeigt „Grundzüge der binnenhochdeutschen Konsonantenverschiebung in den Sudetenländern" auf, eines sprachgeschichtlichen Vorganges, den der aus Kärnten stammende Prager Altgermanist Lessiak entdeckte und 1910 zum ersten Male beschrieb.

Bohumila Wierer untersucht die Voraussetzungen für die Außenpolitik der ersten ČSR. Da alle Nationalitäten außer den Tschechen und Slowaken an ihnen entsprechende Nationalstaaten angrenzten (die Sudetendeutschen sogar an zwei, an Österreich und das Deutsche Reich), wurden der ČSR mutatis mutandis alle Schwierigkeiten und Probleme des alten Österreich aufgebürdet. Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, daß ihre Meisterung „in der Außenpolitik eine führende, verstehende Persönlichkeit mit vielseitigen Erfahrungen, hoher Perspektive" erfordert hätte, Voraussetzungen, die bei Beneš nicht gegeben waren. Dazu kam die im Alter zunehmende Erstarrung der philosophisch fundierten, aber von Anfang an bereits doktrinären, Grundkonzeption der Außenpolitik Masaryks.

Rudolf Hilf behandelt die „Stellungnahme der Komintern und der KPČ zur Frage der Deutschen in den Sudetenländern" als einen Weg der Widersprüche, die zwar offiziell als Folge der aller politischen Entwicklung innewohnenden Dialektik gedeutet werden, in Wahrheit aber Auswirkungen der vom Kreml (Stalin) nach wechselnden internationalen Voraussetzungen und sowjetischen Bedürfnissen gelenkten Außenpolitik waren, der sich die KPČ jeweils zu unterwerfen hatte. Hilf unterscheidet drei große Perioden: 1. bis zur Machtübernahme Hitlers, gekennzeichnet durch das Bestreben, den beiderseitigen Nationalismus durch „proletarischen Internationalismus" zu überwinden, und — gegen Ende der ersten Phase — durch ein Eintreten für das Selbstbestimmungsrecht der Sudetendeutschen; 2. zwischen 1934 und 1938, als die KPČ sich in der Rolle einer staatserhaltenden Partei gefiel und das sudetendeutsche Selbstbestimmungsrecht als „faschistischen Separatismus" verdammte. In der dritten Periode, als die deutsche Niederlage bereits offenkundig wurde, wetteiferte die KPČ mit dem rachsüchtigen Chauvinismus tschechischer Kleinbürger in der Forderung und Durchführung der Ausweisung der Sudetendeutschen, die im „Staatsvertrag" zwischen der ČSSR und der „DDR" vom 23. 6. 1950 als „unabänderlich, gerecht und endgültig" bezeichnet wird.

Von brennender Problematik ist der Vortrag, den Eugen Lemberg in Regensburg über „Wandlungen im Marxismus-Leninismus Ostmitteleuropas" gehalten hat; er bedürfte einer eigenen Rezension. Hier können nur einige Grundzüge aufgezeigt werden. Ausgehend von dem offensichtlichen Unterschied zwischen einer geradezu idealistischen Hinwendung junger Kräfte zum Kommunismus in den zwanziger Jahren als Ausdruck des Suchens nach neuen Konzeptionen, „als das bürgerliche Risorgimento der ostmitteleuropäischen Völker mit der Konstituierung ihrer Nationalstaaten sein Ziel erreicht hatte" und den Wandlungen im Marxismus-Leninismus der heutigen Enkelgeneration, versucht Lemberg die Symptome auf vier entscheidenden Gebieten des geistigen Lebens zu deuten: der Philosophie, Pädagogik, Geschichte und Literatur. Das Europäische, das Unsowjetische an der neuen Philosophie im kommunistisch gelenkten Polen (Leszek Kolakowski: „Der Mensch ohne Alternative. Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein", München 1960) ist — ähnlich wie bei Ernst Bloch und Georg Lukácz — die Erweiterung und Objektivierung des Ideologie-Begriffs, d. h. die Reduzierung des Marxismus, der sich seit Marx—Engels' „Deutscher Ideologie" in den Rang einer Wissenschaft erhoben hatte, zur Ideologie im Sinne einer Art Pseudoreligion. In Philosophie und Pädagogik (die beide am polnischen Beispiel entwickelt werden), handelt es sich dabei aber nicht einfach um eine geistige Abkehr vom Marxismus (eher schon vom Leninismus), sondern um einen Durchgang durch ihn, „eine Reaktion auf ihn aus den Formkräften einer jahrhundertealten abendländischen Überlieferung und Erziehung". Gleiche

Symptome sieht Lemberg auf den Gebieten der Historie und Literatur, die er an tschechischen Beispielen entwickelt. Lemberg schließt mit dem Ausblick: „Was darum für Ostmitteleuropa zu erwarten ist, das ist nicht eine Restauration vorkommunistischer, gesellschaftlicher und ideologischer Strukturen und Positionen, sondern eine Weiterentwicklung des Marxismus-Leninismus, ein Durchgang durch ihn, der sich natürlich nicht ohne eine gewisse Modifizierung, Komplizierung, wenn man so will: Europäisierung vollziehen kann."

Instruktiv ist die Untersuchung von Erich Schmied über die Grundsätze des neuen tschechoslowakischen Strafrechts. — Die Miszelle von Harald Bachmann über Raphael Pacher und die deutschradikale Bewegung in den Sudetenländern sollte Ausgangspunkt für weitere Forschungen sein.

Biographische Würdigungen anläßlich von Gedenktagen erhielten Prälat Adolf Kindermann (65. Geburtstag), Rudolf Schreiber (10. Todestag) und Josef Nadler (†). — Zusammenfassungen der Abhandlungen in englischer und französischer Sprache, sowie ein sorgfältig gearbeitetes Personen- und Stichwort-Register (getrennt) werden dem Benutzer auch außerhalb des deutschen Sprachraums willkommen sein. *R. Mattausch*

Eingesandte Schriften

Josef Dreißen, Liturgische Katechese — Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese. Oktav, 184 S., Linson DM 12,80, (Best.-Nr. 14357) Verlag Herder, Freiburg 1965

Garaudy / Metz / Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? 139 S., DM 2,20, (ro-ro-ro aktuell) Rowohlt-Verlag, Reinbek 1966

Robert W. Gleason, Meditationen über Christus. Oktav, 150 S., Ln. DM 13,80, (Best.-Nr. 14478) Verlag Herder, Freiburg 1966

Joest / Mußner / Scheffczyk / Vögtle / Wilckens, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift. 210 S., kart. DM 10,80, Verlag Pustet, Regensburg 1966

Kahlefeld / Mann / Welte / Westermann, Christentum und Religion. 106 S., kart. DM 7,50, Verlag Pustet, Regensburg 1966

Th. Maertens / J. Frisque, Kommentar zum Meßbuch, Bd. 5, Sechzehnter bis letzter Sonntag nach Pfingsten und höhere Feste. Oktav, 248 S., kart. lam. DM 14,80, Subskriptionspreis DM 12,80, (Best.-Nr. 14466) Verlag Herder, Freiburg 1966

Wolfgang Trilling, Denn Staub bist du ... — Eine Einführung in den Bericht vom Paradies und Sündenfall. Oktav, 148 S., Ln. DM 11,80, (Best.-Nr. 14290) Verlag Herder, Freiburg

Th. Veiter / F. Klein, Die Menschenrechte — Entwicklung, Stand, Zukunft mit besonderer Berücksichtigung des Flüchtlingsrechts in den wichtigsten Flüchtlingsaufnahmestaaten. (Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen, Bd. II) 406 S., Ln. DM 50,—, Verlag Braumüller, Wien 1966

Egon Walter, Jugendpredigten. 143 S., kart. DM 7,80, Verlag Pustet, Regensburg 1966

Eugen Walter, Die Frohe Botschaft vom Gericht und von der Vollendung.Oktav, 112 S., Ln. DM 9,80, (Best.-Nr. 14540) Verlag Herder, Freiburg 1966

Papst Paul VI. hat am 11. Juli 1966 den Leiter der Königsteiner Anstalten, Prälat Prof. DDDr. Adolf Kindermann, zum Titularbischof von Utimmira und Weihbischof des Flüchtlingsbischofs Heinrich M. Janssen (Hildesheim) ernannt. Im Anschluß an die Bischofsweihe im Dom zu Hildesheim am 8. September 1966 fand in der bischöflichen Residenz ein Empfang statt, bei dem in Gegenwart hoher Vertreter aus Kirche und Staat auch der amtierende Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Ts., Prof. Dr. Dr. Eduard J. M. Kroker, das Wort ergriff. Seine Ansprache hat folgenden Wortlaut:

Exzellenz, hochwürdigster Herr Weihbischof Kindermann!
Hochwürdigste Exzellenzen!
Exzellenz, hochverehrter Herr Bundesminister!
Hochansehnliche Festgesellschaft!

Ich bin mir als Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule durchaus bewußt, unter welch ehrenvollem Auftrag ich stehe, wenn ich Ihnen, Exzellenz Kindermann, heute an Ihrem Weihetag zum Empfang der Plenitudo Sacerdotii gratulieren darf. Ich tue das im Namen aller Kollegen die anwesend sind, im Namen auch all jener, die heute hier nicht zugegen sein können, im Namen auch unserer ganzen Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, als die sich von jeher Professoren und Studenten in Königstein verstanden haben.

Ich darf Ihnen im Namen meiner Kollegen sagen, wie sehr wir uns über diese Ihnen zuteil gewordene Gnade und Auszeichnung freuen, wie sehr wir uns in dieser Freude Ihrer Dankbarkeit Gott gegenüber anschließen; Ihrer Dankbarkeit auch den kirchlichen Hierarchen gegenüber, die wir heute in unserer Mitte zu haben als seltenen Vorzug zu schätzen wissen, — ich sage, wir alle schließen uns, Exzellenz, Ihrer Dankbarkeit gegenüber den kirchlichen Hierarchen an, die vielleicht modo proximo, vielleicht auch nur modo remoto zur bischöflichen Ernennung beigetragen haben und damit auch zu der erhebenden kirchlichen Feier heute morgen und zum Gelingen dieser festlichen Stunde jetzt. So möchte ich dem hochwürdigsten Bischof Heinrich Maria Janssen von Hildesheim, dem hochwürdigsten Bischof Wilhelm Kempf von Limburg, dem hochwürdigsten Bischof Brazys und all den anderen hochverehrten bischöflichen Exzellenzen den verbindlichsten Dank der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein zum Ausdruck bringen.

Ich halte es für geboten, gerade in diesem festlichen Rahmen der Feier und angesichts der hohen sehr verehrten kirchlichen und staatlichen Würdenträger auf einen meines Erachtens bedeutsamen Bezug hinzuweisen, der zwischen Ihrer Bischofsweihe, Exzellenz, und der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein besteht.

Die auszeichnende Würde und Ehre wurde einem Kollegen unseres Lehrkörpers zuteil, Ihnen, hochwürdigster Bischof, der Sie von jeher die Heranbildung von Priestern als das Herzstück und den Sinn der Königsteiner Anstalten herausgehoben haben. Hierbei stand Ihnen als Ziel des Seminars, der Hochschule und des Knabenkonviktes das Bild von Priestern vor Augen, die über das Bewußtsein ihrer alltäglichen, ihrer priesterlichen Pflichten hinaus erfüllt sind von einem wachen, von einem lebendigen Interesse an den Menschen in den östlichen Nachbarländern und die in ihrer Seele die Notwendigkeit spüren, dieses Interesse in ihren Pfarrgemeinden zu wecken, gleichviel in welchen Diözesen sie einmal tätig zu sein bestimmt sind. Es ist das im Grunde ein durchaus missionarisches Interesse, das auch durch die Konstitution über die Missionen des Zweiten Vatikanischen Konzils seine Bestätigung gefunden hat.

Die Zahl von 325 Priestern, die aus Königstein in der kurzen Zeitspanne des Bestehens der Anstalten hier hervorgegangen sind und jetzt in fast allen Teilen Deutschlands wirken, stellt doch — ganz unvoreingenommen betrachtet — eine so ansehnliche Gruppe von Priestern dar, daß sie eine positiv wirksame Unterstützung der Hochschule und des Priesterseminars durch die hochwürdigsten Ordinarien Deutschlands wohl rechtfertigen, wenn nicht gar für geboten erscheinen lassen dürfte, — und dies um so mehr, als die Hochschule gerade jenen Studenten offensteht, die sich in besonderer Weise auf die Begegnung mit den Menschen im Osten, auf den Dialog, auf die liebende Einstellung gegenüber den Menschen jenseits des Eisernen Vorhangs vorbereiten und die solchermaßen entschlossen sind, in dieser unauffälligen, aber echt christlichen Weise zur Versöhnung mit den Völkern der Vertreibungsländer beizutragen. Ich glaube, Exzellenz Kindermann, all das an diesem Ihren Festtag erwähnen zu sollen, weil Sie wie kein anderer dieses Anliegen als eine der besonderen Aufgaben der Hochschule entworfen und diese Konzeption bei den Mitgliedern der Hochschule zu einer regelrechten Überzeugung zu entfalten, ja gleichsam zu einem geistigen Feuer zu entfachen vermocht haben. Ich erwähne das auch deshalb, weil die Aufgabe der dialogischen, der versöhnenden Begegnung mit den Menschen der östlichen Nachbarstaaten endlich heute auch als Aufgabe des ganzen deutschen Volkes, der ganzen katholischen Kirche Deutschlands gesehen, vertreten und angestrebt wird.

Die Verleihung der Bischofswürde, Exzellenz, mit dem Hinweis auf Königstein als Residenzort, scheint mir in Anerkennung dieses Ihres Bemühens geschehen zu sein; sie scheint mir überdies eine volle Zustimmung Roms zu Ihren Bestrebungen zu bedeuten. Ich glaube aus diesem Grunde auch keinen falschen Vorstellungen zu erliegen, wenn ich sage, es dürfte dem hohen Episkopat in Deutschland willkommen sein, daß in Königstein, dank der Billigung des hochwürdigsten Bischofs Kempf, dieses dem Osten zugekehrte Zentrum erstehen, jene elf oder zwölf um die Philosophisch-Theologische Hochschule gruppierten wissenschaftlichen Institute und Einrichtungen verschiedenster Ausprägung erstehen konnten, die alle — das bedarf keiner erneuten Erwähnung — darauf ausgerichtet sind, Verständnis im Volke zu wecken für das, was sich in den Nachbarländern begibt, liebendes Verständnis sage ich, aus christlichem Geist geboren, und eine tätige Teilnahme an dem Schicksal der Menschen jenseits der östlichen Grenzen. Und all das im Bewußtsein, daß auf solche Weise die ersten, die elementarsten Voraussetzungen auch für das ökumenische Anliegen geschaffen werden können. Ist darin

nicht, so frage ich, der schlichte Versuch zu sehen, den Menschen drüben in christlicher Liebe zugetan zu sein?

Exzellenz Kindermann, Sie haben den Gestus der dialogischen und ökumenischen Begegnung mit dem Osten und die Intention der Versöhnung in der Königsteiner Hochschule gleichsam institutionalisiert, gleichsam zur Institution werden lassen. Die kirchliche Bestätigung hierfür leuchtet uns heute in der Bischofsweihe auf.

Ich habe gemeint, all das mit gebührendem Freimut sagen zu sollen an diesem Ihrem Festtag, — wie man ja auch sonst bei festlichen Anlässen schönem Brauch zufolge das Rühmenswerte des Gefeierten den Gästen nicht vorzuenthalten pflegt, und das nicht nur, um die Festfreude der Anwesenden zu erhöhen. Ich habe gemeint, als derzeitiger Rektor, dieses alles sagen zu sollen, weil der von Ihnen geleistete Dienst in seiner weitreichenden Bedeutung von Fernstehenden kaum zutreffend gesehen und darum auch kaum wirklichkeitsgerecht beurteilt werden kann.

Ich halte es in dieser Stunde überdies für angemessen, daran zu erinnern, daß hinter diesen Ihren Anliegen, Exzellenz Kindermann, immerhin zweieinhalb Millionen Sudetendeutsche und Millionen Menschen anderer Landsmannschaften stehen, die in der Ihnen gewährten Auszeichnung auch sich selbst ernst genommen wissen von der Kirche, von der kirchlichen Hierarchie in Deutschland, — ernst genommen, sage ich, in dem Bemühen um ein einträgliches Verhältnis zu den Vertreibungsländern, in dem Ringen um die Versöhnung auch in der eigenen Brust, in dem Bestreben, der verfolgten Kirche in jenen Ländern zu helfen, deren Führungskaste — das kann leider nicht verschwiegen werden — den Atheismus als ein Wesensstück des kommunistisch-totalitären Systems nicht nur in der Theorie — wie hier jeder weiß —, sondern auch in der Praxis verficht. Gerade das wurde uns wieder so schmerzhaft noch gestern zu Gefühl gebracht in jener internationalen Studientagung in Wiesbaden, an der wir, dank Professor Domes vermittelnder Einladung, teilnehmen konnten.

Auch das sei mir nicht verwehrt zu sagen, daß die Millionen Vertriebenen und Heimatlosen auch hinter den Priestern Königsteins stehen, die in der Leuchtkraft dieses Ihres Anliegens, Exzellenz Kindermann, für die Versöhnung, für das harmonisch-friedfertige Verhältnis zu den Menschen jenseits des Eisernen Vorhangs in den verschiedenen Diözesen arbeiten.

Ich habe damit einige Gedanken ausgesprochen, die — wie ich glaube — Ihnen, Exzellenz Kindermann, am Herzen liegen. Ich darf Sie versichern, die Philosophisch-Theologische Hochschule Königstein, wir, die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, stehen hinter diesen Ihren Anliegen. Ich darf Sie versichern, wir wollen das Zwiegespräch, wir wollen die Begegnung mit den Menschen jenseits der östlichen Grenzen, wir wollen unsere Studenten auf diese Begegnung vorbereiten, auf den Dialog, wenngleich wir uns nicht verhehlen, welche Einstellung der Partner im Dialog all jenen Wahrheiten gegenüber hat, die uns kostbar, teuer und heilig sind.

Ich gehe in der Einschätzung nicht fehl, wenn ich feststelle, durch die Bischofsweihe wurde die Öffentlichkeit nicht nur in Deutschland auf eine eindringlich-eindeutige Weise auf Ihr Werk und auf Ihre Intention aufmerksam. Daß dieses Ihr Werk, die Hochschule, das Priesterseminar, das Knabenkonvikt und alle elf oder zwölf wissenschaftlichen Institute, die wie ein

Kranz um die Hochschule gelagert sind, — daß ihr Werk mit dieser Intention, die in den Königsteiner Einrichtungen Gestalt gewonnen, sichtbar und vernehmbar geworden und durch die Bischofsweihe höchste kirchliche Anerkennung gefunden hat, — daß diese Ihre Intention als Botschaft in unsere Zeit hineingesprochen — Widerhall finden möge, Anklang, Zustimmung, Realisierung, — das ist unser Wunsch für Sie, Exzellenz Professor Kindermann, an diesem hohen Tage und für die kommenden Jahre, in denen Sie für die hohe Intention in der plenitudo Sacerdotii das hl. Opfer zu feiern ausersehen sind.